



Le courage des gouvernés : une éthique de la vérité et de la désobéissance - à partir de Michel Foucault et Hannah Arendt

Thomas Skorucak

► To cite this version:

Thomas Skorucak. Le courage des gouvernés : une éthique de la vérité et de la désobéissance - à partir de Michel Foucault et Hannah Arendt. Philosophie. Université Paris-Est, 2015. Français. NNT : 2015PESC0024 . tel-01284839

HAL Id: tel-01284839

<https://theses.hal.science/tel-01284839>

Submitted on 8 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL

ÉCOLE DOCTORALE CULTURE ET SOCIÉTÉS

Thèse de Doctorat

Discipline : Philosophie

**Le courage des gouvernés :
une éthique de la vérité et de
la désobéissance**

à partir de Michel Foucault et Hannah Arendt

Thèse présentée et soutenue publiquement par Monsieur Thomas SKORUCAK

le 9 décembre 2015 à l'Institut d'Études Politiques de Paris

Thèse dirigée par M. Frédéric GROS

Jury :

M. Jean-Marie DONEGANI, Professeur des Universités, Institut d'études politiques de Paris (Rapporteur)

Mme Isabelle ALFANDARY, Professeur des Universités, Université Paris III Sorbonne Nouvelle (Rapporteur)

Mme Monique CASTILLO, Professeur des Universités, Université XII Paris-Est Créteil (Présidente)

M. Frédéric GROS, Professeur des Universités, Institut d'études politiques de Paris (Directeur)

« Si qualifier l'homme de *pêcheur* revêt un sens quelconque, alors *cet état de pêcheur ne peut aujourd'hui résider que dans l'indifférence qui est la sienne vis-à-vis des effets indirects de son agir, que dans ce non-savoir bienvenu à ses yeux.*

Le péché, c'est aujourd'hui l'exploitation du fait que nous restons aveugles aux conséquences de notre agir. Il consiste en ce que nous nous rendons volontairement aveugles à ces conséquences. Et tient finalement à ce que nous promouvons ou même engendrons l'aveuglement des autres ; ou à ce que nous ne le combattons pas. »

Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann*, 1988.

Remerciements

Je voudrais remercier tout particulièrement Monsieur le Professeur des Universités Frédéric Gros, mon Directeur de Thèse, de m'avoir accepté comme étudiant. Sans son humanité et ses lumières, ce travail n'aurait pas été possible.

Je voudrais ensuite remercier mes parents d'avoir, à bien des égards, permis à ce projet de voir le jour ; et de m'avoir enseigné, par leur exemple, ce que signifie le courage et ce qu'il peut réaliser.

J'adresse tout spécialement ma reconnaissance et mon admiration à Mélissa, qui m'a assuré de son soutien sans faille pendant toutes ses années, et dont l'acharnement au travail a constitué ma principale source d'inspiration et de motivation.

Merci en particulier à mon frère Sébastien, à Stéphane, à Francis et à Julien ; ainsi qu'à JC, Gaël et Frédéric, qui m'accompagnent depuis l'enfance. C'est une chance que tout homme devrait connaître dans sa vie que d'avoir d'aussi bons et précieux amis.

Merci aussi à tous ceux qui, professeurs, étudiants, famille, amis ou voisins, m'ont apporté leur aide et leur soutien au détour d'un échange, d'un geste ou d'une question ; et de m'avoir montré ainsi que toute rencontre dissimule un trésor inattendu.

Pour finir, je voudrais remercier deux de mes anciens Professeurs, Madame Anne-Gabrielle Wersinger et Madame Hélène Politis, pour avoir tenté de m'enseigner ce que signifient la passion et l'exigence dans l'ordre du savoir.

Résumé

L'analyse des différents commentaires de *"Was ist Aufklärung ?"* par Michel Foucault permet de retracer l'émergence d'une conception d'un courage des gouvernés, entre désobéissance et désassujettissement. Un courage dénué de tout psychologisme, mais qui s'affirmerait comme une attitude, une reformulation du rapport que chacun entretient avec soi-même ; un courage qui ne serait plus pensé sur le mode d'une conquête de l'autonomie, confiné aux espaces aménagés de l'obéissance ; un courage enfin qui ne serait pas une vertu de l'occasion, mais une élaboration quotidienne et patiente de soi par soi. Notre premier pas sur la voie du courage consisterait alors en un travail de déprise de soi, et de refus de l'emprise du pouvoir sur la conduite de nos existences.

Or, au cœur des problématiques de gouvernement, la vérité apparaît comme le vecteur essentiel du pouvoir. Les procès de Socrate et de Galilée, ainsi que les mythes qui les entourent, laissent entrevoir la manière dont le vrai s'est progressivement imposé comme source unique de l'autorité grâce au platonisme tout d'abord, puis par l'intermédiaire du christianisme. La vérité s'est ainsi vue augmentée d'une dimension nouvelle, « kratogénétique », qui désigne la capacité d'un énoncé à produire des effets de pouvoir dans une configuration stratégique donnée. L'étude des procès de Nuremberg et celui d'Eichmann mettent en lumière l'insuffisance des traditions héroïques, hoplitiques et chrétiennes du courage à produire un appareil conceptuel qui permettrait au sujet de s'affirmer face au pouvoir de sujétion de la vérité et à la démultiplication et la diversification des régimes d'obéissance. L'urgence de notre modernité est de s'extirper du cauchemar de la docilité.

C'est pourquoi nous avons dans un dernier temps choisi de faire dialoguer Hannah Arendt et Michel Foucault, à partir de leur relecture critique des concepts machiavéliens tout d'abord, puis en comparant la manière dont ils ont l'un et l'autre opéré un retour à l'Antiquité, et à la figure tutélaire de Socrate en particulier : revenir au sujet préchrétien afin de penser un courage sans référence à aucune transcendance, comme fidélité à soi-même et à la manifestation en soi-même de la pluralité humaine, ou comme technique de soi et stylistique de l'existence.

Mots-clés : courage, obéissance / désobéissance, docilité, pouvoir, vérité, sujet, autorité, autonomie, christianisme, gouvernement, procès, Nazisme.

Abstract

Studying Michel Foucault's commentaries on Kant's "*Was ist Aufklärung?*" allows to witness the emerging conception of a courage specific to the governed, between disobedience and de-subjection. A courage barren of any psychology, but conceived as an attitude, *i.e.* a reflection of someone's relationship to its self ; a courage that can't be summed-up as a conquest of autonomy, confined to cautiously designed spaces of obedience ; a courage that isn't an occasional virtue, but a daily routine of exercises by yourself and on yourself. Thus, our first step on the path to courage would translate to an abandonment of our former self, and a refusal of the power's grip on our very existences.

Then, at the heart of governing techniques, truth appears as power's essential conduit. Socrates' and Galileo's trials, as well as the myths surrounding them, unveil the way truth progressively became the unique source of authority ; thanks to Platonism at first, then through Christianity. Truth gained a new dimension in the process, which we call "kratogenetic" as it points to the capacity of any proposition to generate effects of power in any given strategic configuration. Our study of the Nuremberg and Eichmann's trials exposes the inability of the heroic, hoplitic and Christian traditions of courage to produce a set of concepts that could allow the subject to assert itself in the face of the subjecting power of truth, and the multiplication and diversification of obedience regimes. The emergency of our time is to extricate ourselves from the nightmare of docility.

That is why we have decided at last to initiate a dialog between Hannah Arendt and Michel Foucault, from their critical reworking of Machiavelli's concepts at first, then comparing the way they each got back to the Antiquity in general, and to Socrates as a father-figure in particular : a way to get back to a pre-Christianity subject, in order to conceive a courage without any reference to any transcendence ; a courage conceived either as a loyalty to ourselves and to the manifestation within ourselves of mankind's plurality, or as a technique of the self and a stylization of our existence.

Keywords: courage, obedience / disobedience, docility, power, truth, subject, authority, autonomy, Christianity, government, trial, Nazism.

Sommaire

Remerciements	5
Résumé	6
<i>Abstract</i>	7
Sommaire	8
INTRODUCTION.....	11
PARTIE I : <i>WAS IST AUFKLÄRUNG?</i> UNE GENÈSE FOUCALDIENNE DU COURAGE	17
I.1. Qu'est-ce que la critique ?.....	20
I.2. Collège de France, le 5 janvier 1983.....	57
I.3. "What is Enlightenment ?"	77
PARTIE II : LES DANGERS DE LA VÉRITÉ	103
II.1. La construction d'un mythe philosophique.....	105
II.1.1. Le moment platonicien	106
II.1.2. La rhétorique du martyr	134
II.2. Les dangers de la vérité.....	145
II.2.1. Galilée : un Prométhée moderne ?.....	148
II.2.2. L'Inquisition, gardienne de la vérité	167
II.2.3. Giordano Bruno, l'autre face du mythe	173
II.3. Effets de vérité, effets de pouvoir.....	178
II.3.1. Les paradoxes de l'ésotérisme	181
II.3.2. Kratogenèse et régimes de vérité.....	193

PARTIE III : COURAGE ET DÉSOBÉISSANCE	206
III.1. Du courage d'obéir	208
III.1.1. Le courage homérique	210
III.1.2. Le courage hoplitique	215
III.1.3. Le courage chrétien	219
III.1.4. Un courage philosophique ?	233
III.2. Le scandale de l'obéissance	246
III.2.1. Du consentement	248
III.2.2. Le déni de responsabilité	266
III.2.3. Le cauchemar docile	278
III.3. De l'urgence de désobéir	298
III.3.1. Le "moment" machiavélien du courage	302
III.3.2. Socrate ou le courage des gouvernés	322
III.3.3. Socrate ou le courage comme stylistique de l'existence	331
III.3.4. Pratiques de soi, pratiques de résistance	346
CONCLUSION	354
BIBLIOGRAPHIE	364
INDEX	378

INTRODUCTION

À croire Cynthia Fleury, notre époque serait celle de « la fin du courage ». Pas une fin éclatante, en apothéose, tel Achille mort en plein combat après avoir traversé la vie comme un météore ; mais une petite fin discrète, silencieuse, minable. Le courage serait en train de quitter la scène de nos existences sur la pointe des pieds, dans l'indifférence la plus complète. Nous serions en train de vivre le temps du découragement, une érosion lente de notre énergie vitale vampirisée par les mirages du bonheur consumériste, les miasmes d'une bêtise glorifiée, le mantra de l'impuissance généralisée. La politique, scène privilégiée de l'action courageuse, ne servirait plus à rien ni à personne. L'économie néolibérale, théologie triomphante de l'ère postsoviétique, présiderait au destin du monde avec la froide infailibilité d'un dieu-machine. L'individu n'aurait plus de prise sur le réel ; enfermé dans une attitude passive, il ne pourrait plus que consentir à la marche du monde ou la subir. L'heure serait à l'apathie et au renoncement. En contrepoint de ce diagnostic passablement désabusé de notre présent, il est vrai qu'on ne trouve que peu de raisons de se réjouir : à bien des égards, l'actualité du courage dans l'espace public oscille entre farce et rhétorique publicitaire. Nos politiques s'affrontent pour savoir lequel d'entre eux aura l'honneur de s'arroger le titre de « celui qui dit tout haut ce que les autres pensent tout bas » ; ils clament haut et fort à qui veut bien les entendre qu'ils forment les remparts contre la méchante finance mondiale ; et nombre d'humoristes, d'intellectuels et de journalistes s'érigent en hérauts intrépides de ces vérités « qui ne sont pas bonnes à dire ». Comment le courage serait-il en voie d'extinction avec tant d'ardents défenseurs ? Au contraire, n'y aurait-il pas là tout lieu de croire que le courage est, pour paraphraser la formule de Descartes, la chose la mieux partagée au monde ? Si le barnum médiatique autour du courage n'est sans aucun doute qu'une mauvaise plaisanterie, il trahit néanmoins une certaine Foi dans la force du courage : que ces exhortations soient sincères ou non, elles n'en témoignent pas moins d'une croyance partagée en la capacité des hommes à se transformer eux-mêmes ainsi que le monde dans lequel ils vivent. Peu importent les formes sous lesquelles il est fantasmé. Le paradoxe du courage est qu'il tire sa force et son urgence de la perspective même de sa disparition. La peur et le désespoir n'annoncent pas tant la fin du courage qu'elles ne l'invitent à se manifester.

Si le courage devait survivre aux assauts du consumérisme, de la bêtise et des prophètes du renoncement, il prendrait peut-être alors la forme d'une réappropriation – de la vérité d'une part, au sens où il nous faudrait nous affranchir des mythocraties de l'impuissance

et de la fatalité ; des armes de la critique d'autre part, afin de mener la lutte contre l'hégémonie des évidences politiques, économiques, religieuses ; de nous-mêmes enfin, par le refus de se soumettre à des objectifs et à des pratiques dont nous n'aurions pas décidé. Le courage se situerait ainsi à l'intersection des affrontements entre vérité, pouvoir et subjectivité. On pourrait ainsi dégager trois axes de problématisations à partir desquels tenter de ressaisir une conception du courage en réponse aux défis de notre modernité.

Un axe épistémique tout d'abord, afin de questionner l'intrication du courage et de la vérité dans les discours des gouvernants ; certes, l'idée que la vérité demande du courage, aussi bien lorsqu'il s'agit d'y accéder que lorsqu'il s'agit de l'énoncer, habite la pensée occidentale depuis ses origines. La vérité serait difficile, dangereuse, aussi bien à cause de ce qu'elle exige de celui qui veut la connaître (des obstacles à franchir, une série d'épreuves, une initiation secrète, une pureté morale irréprochable, etc.) que pour les risques qu'elle fait courir à celui qui veut l'énoncer (au gouvernant, au gouverné, à un public). En ce sens, la vérité ne pourrait être que la chasse-gardée du petit nombre des élus, des purifiés, des puissants. Une telle conception de la vérité permettrait ainsi de fonder un partage aristocratique entre ceux qui sont aptes au commandement et ceux qui doivent être commandés. Or, un renversement se produit sans doute lors de cette période si particulière en Europe qui a pris les noms de Lumières, d'*Enlightenment* ou d'*Aufklärung*. Avec l'avènement des aspirations démocratiques, la vérité se libère : elle devient – ou redevient, pourrait-on dire ? – le privilège de la multitude assemblée. Qu'elle soit le produit d'un consensus en politique, d'une coopération ou d'une confrontation au sein de la communauté des savants, l'*Aufklärung* contraint la vérité à ne plus se formuler que dans un espace public. Ce n'est plus dans la caverne que l'on accède au vrai, mais sur l'*agora*. En ce sens, l'*Aufklärung* marquerait la fin du coup d'État platonicien sur la vérité. Pourtant, un certain courage demeure nécessaire : « *sapere aude !* » s'exclame Kant en 1784¹. En effet, si la vérité est désormais accessible dans l'espace public, elle n'est pas pour autant donnée. Elle requiert de chaque sujet qu'il accomplisse un effort, qu'il s'affranchisse et ose faire le pari de la connaissance et de la liberté. Nous nous complaisons depuis trop longtemps dans la passivité et la soumission à ceux qui prétendent détenir la vérité : après tout, il est si confortable d'être dirigés ! Quitter cet « état de minorité », exercer son propre entendement dans l'acquisition de la vérité plutôt que se

¹ I. Kant, « Réponse à la question : *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (1784), traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1991, pp.41-51. Sur l'origine de la maxime « *Sapere Aude* », cf. G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes* (1995), Paris, Flammarion, 1995, pp.45-46 : « la devise que Kant cite au début de "Qu'est-ce que les Lumières ?" en 1784, vient certes d'Horace, mais elle est aussi l'exergue d'une médaille frappée par un cercle wolffien, la société des Aléthophiles, et par cette citation Kant reconnaît indirectement droit de cité au wolffisme dans le mouvement de l'*Aufklärung*. »

laisser guider par d'autres, autrement dit se réapproprier individuellement et collectivement la vérité, voilà ce qui demande pour Kant un certain courage. Ce n'est donc pas de la vérité que nous devons nous défier, mais de nous-mêmes en tant que nous nous montrons apathiques, lâches, paresseux. L'espace public ne rendrait certes pas la vérité plus gratuite, plus facile ou plus confortable, mais il inaugurerait un champ où nous pourrions enfin livrer bataille.

Un axe politique ensuite, dans la mesure où le sujet moderne semble cerné d'un côté par l'intensification et le raffinement jusqu'à la plus extrême individualisation d'un pouvoir de type pastoral, et de l'autre par l'omniprésence disciplinaire et bureaucratique du gouvernement des anonymes par des anonymes. Comment est-il possible qu'en tant qu'acteurs politiques d'une société démocratique nous puissions être écrasés par un sentiment d'indifférence et d'impuissance, tandis qu'en tant que gouvernés de cette même société démocratique les moindres paramètres de notre identité puissent faire l'objet des plus extrêmes attentions ? Comment rendre compte de la pratique de ce pouvoir qui parvient à faire coexister en un même sujet une individualité glorifiée et un anonyme impuissant ? La problématisation des arts de gouverner nous amène à repenser avec Foucault la capacité du pouvoir à produire et à conduire des conduites ; autrement dit la nécessité de s'affranchir d'une conception du pouvoir qui le réduirait à une puissance strictement coercitive, afin de mieux rendre compte de sa capacité à produire des discours, des savoirs, des dispositifs qui dessinent une politique de la vérité comme matrice de fabrication du sujet docile. C'est-à-dire que si l'urgence critique demeure, Foucault refuse la conception unilatéralement émancipatrice de la connaissance développée par Kant. En faisant éclater l'unicité rassurante de la vérité en une mosaïque de savoirs politiquement et socialement construits, il s'attache à démystifier l'innocence vertueuse du vrai. Il s'agit de mettre au jour la manière dont pouvoir et savoir se produisent et s'alimentent en une dynamique de réciprocité, afin d'envisager la possibilité d'une réappropriation des effets de pouvoir par les gouvernés, et des pratiques de résistance et de désobéissance qui permettraient aux gouvernés de se désassujettir de cette politique de la vérité. Que resterait-il de l'exhortation au courage de la vérité, si la vérité produit elle-même de l'hétéronomie, des techniques et technologies d'asservissement ? Le courage ne serait-il pas dénué de sens si sa seule perspective se résumait à renforcer les mécanismes de disciplines et d'obéissance ?

Un axe éthique enfin, comme problématisation de l'attitude des sujets face au pouvoir et à la vérité ; peut-on concevoir une pratique courageuse de la vérité, qui laisserait entrevoir

la possibilité pour le sujet d'une élaboration de soi par soi-même ? Que risque-t-on vraiment lorsque l'on dit la vérité ? En quoi la valeur de vérité d'un énoncé serait-elle chargée d'effets ? Le courage n'est sans doute pas tant une problématique épistémologique qu'un souci éthique. Il s'agit de ressaisir la puissance subversive de la vérité et sa capacité à transformer le sujet. C'est pourquoi nous devons envisager la possibilité que la vérité puisse avoir des règles qui la définissent et la font fonctionner, sur lesquelles elle s'articule et s'éprouve, qu'elle réfléchit et rationalise dans sa pratique – autrement dit, que la production et le fonctionnement de la vérité puissent s'inscrire dans ce que Foucault appelle un « régime » –, et à partir de ce cadre conceptuel interroger les effets de ce régime d'énonciation sur le sujet. Pourquoi la vérité produit-elle du pouvoir ? Pourquoi obéit-on au vrai, plutôt qu'à tout autre principe, et davantage qu'à tout autre principe ? La confrontation des approches foucaaldiennes et arendtiennes des concepts de pouvoir, de vérité et d'obéissance devrait nous permettre de démasquer l'émergence du sujet moderne comme sujet obéissant, irresponsable et discipliné.

Afin d'apporter une réponse à ces différents problèmes, il nous semble nécessaire de repartir des différentes interventions de Foucault à propos de *"Was ist Aufklärung ?"*. Elles constituent en effet la genèse de la pensée foucauldienne du courage. En 1978, lorsqu'il théorise l'attitude critique, Foucault est encore relativement proche des idées exposées par Kant ; il est au début de sa réflexion sur la gouvernementalité. Tandis que sa pensée se tourne progressivement vers les conceptions grecques du courage de la vérité, il marque plus nettement sa distance avec les ambiguïtés kantienne quant au statut de l'obéissance, jusqu'à ses interventions de 1983-1984², qui voient éclater le carcan de l'autonomie pour penser un courage qui sera tout d'abord courage de désobéir, puis stylistique de l'existence³, courage d'une production de soi par soi.

Ce travail implique ensuite de faire retour sur les quatre grandes matrices du courage, les quatre moments historiques essentiels au cours desquels ce concept s'est élaboré, enrichi ou – peut-être – dénaturé ; à savoir la conception homérique d'un courage héroïque et aristocratique, à laquelle a tout d'abord succédé un courage hoplitique et démocratique comme maîtrise de soi, puis un courage chrétien et apolitique comme résilience, et enfin un courage

² Cf. la Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2008 ; et M. Foucault, *"What is Enlightenment ?"* (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, traduction de Catherine Porter, New York, Pantheon books, 1984, pp. 32-50.

³ Cf. en particulier la Leçon du 29 février 1984, M. Foucault, *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1984)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2008.

machiavélien et républicain, comme affirmation de soi, de sa *virtù*, face à la fortune. À chaque conception du courage correspond une forme de gouvernement, ainsi qu'une reformulation axiologique, cosmologique et anthropologique du sujet. Dans ce cadre, comment – et à partir de quelle tradition – rendre compte de la possibilité d'une conception renouvelée du courage, à même de répondre aux défis de notre modernité ? Peut-on concevoir un courage qui permettrait de répondre au défi lancé par la combinaison des pratiques disciplinaires et pastorales du pouvoir, par cette conjonction entre une volonté d'éradiquer la capacité d'action politique du sujet et une volonté de le surdéterminer en tant qu'individu, consommateur et docile ?

Hannah Arendt a fort justement pointé du doigt la spécificité de la justice : si nous ne pouvons apparemment nous passer de petits mensonges, de petits aménagements, de petits marchandages avec nous-mêmes dans notre vie quotidienne, la justice en revanche fixe infailliblement les responsabilités – tout à coup, le fonctionnement mécanique, discipliné et anonyme de notre indifférence toute bureaucratique s'évanouit. À ce constat, on pourrait ajouter que la justice incarne, réfléchit et actualise le régime de vérité qu'une société s'est donné ; chaque procès est une occasion de réaffirmer ou de reformuler ses concepts de droit, de preuve, de témoignage, de morale, de responsabilité, etc. Autrement dit, chaque jugement manifeste de manière éclatante le régime de vérité sur lequel il s'articule. C'est pourquoi nous avons choisi de suivre tout au long de ce travail sur le courage et la désobéissance le fil rouge que forment les procès de Socrate, de Galilée, de Giordano Bruno, et enfin des criminels nazis à Nuremberg et à Jérusalem. En réexaminant les faits, nous entendons débarrasser ses procès de leurs mythologies pour mieux mettre à jour les régimes de vérité qui les président, et ainsi relancer une tentative d'élaboration d'un courage politique des gouvernés.

PARTIE I : WAS IST AUFKLÄRUNG? UNE GENÈSE FOUCALDIENNE DU COURAGE

La conception foucauldienne du courage trouve son point d'origine dans la réflexion sur la gouvernementalité, qui débute à la fin des années 1970.

L'analyse du biopouvoir, qui apparaît pour la première fois en 1976 à l'occasion du cours au Collège de France intitulé *Il faut défendre la société*⁴, s'inscrit à rebours d'une pensée libertaire post-68 qui voyait dans l'État une machinerie répressive, une usine à opprimer et à broyer les individus. D'après Foucault, le pouvoir étatique incarne au contraire une gigantesque force de production. Il s'agit dès lors de refuser « le lyrisme du monstre froid en face de nous »⁵ : la fonction primordiale du pouvoir n'est pas de réprimer, mais de produire. Et que produit-il ? Des conduites, répond Foucault, des sujets, par le biais de tout l'appareil technologique et technique qu'il déploie : savoir, loi, norme, institution, mais aussi et dans un même mouvement illégalisme, anormalité, délinquance, maladie mentale, etc. « Gouverner, c'est prévoir » écrivait Émile de Girardin⁶. Peut-être pourrait-on lui répondre avec Foucault que « gouverner, c'est conduire des conduites ». Dans ses formes concrètes d'exercice, le pouvoir est ainsi situé au carrefour des différents axes de l'anthropologie politique foucauldienne.

Mais à l'opposé de la conception que nous avons héritée de Machiavel, ni le Prince ni l'État ne peuvent revendiquer le monopole du pouvoir. L'enjeu de l'étude de la « gouvernementalité », c'est-à-dire de la manière dont la rationalité gouvernementale se déploie et réfléchit sur elle-même, consiste pour Foucault à analyser les discours et les pratiques, les paroles et les gestes, les technologies et les techniques mobilisés par l'exercice du pouvoir sur les individus, non seulement dans ce qu'il a d'indépassable, mais aussi dans

⁴ Cf. la Leçon du 17 mars 1976, in M. Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.

⁵ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2009, Leçon du 1^{er} février 1978, p. 112.

⁶ E. de Girardin, *La politique universelle, décrets de l'avenir (1852)*, Paris, Librairie Nouvelle, 1855 (3^e édition), p. 19 : « Le calcul des probabilités appliqué à la vie des nations, aux cas de guerre et de révolution, est le fondement de toute haute politique. [...] Gouverner, c'est prévoir ; ne rien prévoir, ce n'est pas gouverner, c'est courir à sa perte. »

son instabilité et sa réversibilité même. Étudier la production des conduites, c'est aussi et peut-être surtout révéler la fragilité du pouvoir derrière sa façade monolithique, rompre l'illusion de son discours lénifiant, faire apparaître le canevas du mythe sur lequel il brode son évidence ; c'est dans ce cadre que le courage surgit comme un impératif, afin de rendre au sujet les moyens d'une production de soi par soi et ainsi retracer un chemin possible vers la liberté.

L'étude de "*Was ist Aufklärung ?*" inaugure et traverse le travail de Foucault sur la gouvernementalité. Or, qu'est-ce que ce texte ? Il s'agit d'un article d'Immanuel Kant paru en 1784 dans la *Berlinische Monatsschrift* (1783-1796), un mensuel allemand, dans le cadre d'une controverse sur le mariage civil, question d'actualité en Prusse à cette époque : un lecteur anonyme s'était prononcé dans l'édition de septembre 1783 en sa faveur, et Frédéric II lui était également favorable. L'*Aufklärung* cristallisait alors les critiques de toute une frange traditionnaliste et irrationaliste de la population, et c'est ainsi qu'en décembre 1783 le journal publie la réponse vive du pasteur Zöllner, qui rend responsable l'*Aufklärung* de cette « confusion provoquée dans les têtes et les cœurs »⁷ : confusion qui, on l'aura compris, consiste à considérer le mariage civil comme une alternative légitime au mariage religieux. « Qu'est-ce que les Lumières », interroge Zöllner, « cette question, qui est presque aussi importante que de savoir ce qu'est la vérité, devrait commencer par trouver une réponse avant même que l'on entreprenne d'éclairer ». C'est à cette charge contre l'*Aufklärung* que répondront presque simultanément Kant et Mendelssohn ; *Ueber die Frage: was heißt aufklären ?*, la réponse de Mendelssohn, est publiée en septembre 1784⁸, et celle de Kant, intitulée "*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*"⁹, est publiée en décembre 1784. Cette quasi-simultanéité est d'autant plus intéressante que Kant précise ne pas avoir eu connaissance de l'article de Mendelssohn au moment où il rédigeait son article : chacun ignore ce que l'autre répond. "*Was ist Aufklärung ?*" est donc un texte qui s'inscrit dans une controverse, et qui suscite à son tour des réponses plus ou moins virulentes (par exemple celle de Johann Georg Hamann, sobrement intitulée "*Contre Kant*"¹⁰). Il est situé au cœur d'une actualité polémique et incarne en ce sens une plaidoirie synthétique en faveur de l'entreprise des Lumières, par un de ses acteurs principaux.

⁷ G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes*, op. cit., p. 17.

⁸ M. Mendelssohn, *Que signifie éclairer ?* (1784), in G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes*, op. cit., pp. 17-25. Le texte est également disponible sur Internet, en version originale, à l'adresse suivante : http://de.wikisource.org/wiki/Ueber_die_Frage:_was_hei%C3%9Ft_aufkl%C3%A4ren%3F

⁹ I. Kant, "*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*" (1784), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

¹⁰ J.G. Hamann, *Contre Kant* (1784), in G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes*, op. cit., pp. 32-37.

De son propre aveu, l'article de Kant constitue pour Foucault « un texte [...] un peu blason, un peu fétiche », tant et si bien qu'il lui a consacré quatre interventions entre 1978 et 1984.

Première intervention le 27 mai 1978, lors d'une séance de la Société Française de Philosophie¹¹ : communication orale, au cours de laquelle Foucault s'attache essentiellement à définir l'attitude critique et sa place dans le projet kantien, et à renouveler l'entreprise critique en proposant une méthode d'analyse historico-philosophique.

Deuxième intervention à l'occasion du cours d'introduction consacré au *Gouvernement de soi et des autres*¹² donné au Collège de France le 5 janvier 1983 ; nouvelle communication orale, qui s'attache cette fois à commenter le texte de manière beaucoup plus précise. Après une mise en contexte très détaillée (toute la première heure de cours y est consacrée), Foucault organise son commentaire selon trois axes : définition de l'*Aufklärung*, confrontation entre entreprise critique et problématiques de l'autonomie, et enfin problématisation du gouvernement de soi et des autres.

Les troisième et quatrième interventions datent toutes deux de 1984. L'une est un texte paru dans *The Foucault Reader*¹³ et intitulé "*What is Enlightenment ?*", nouveau commentaire du texte éponyme. L'intervention, écrite cette fois, semble constituer ce qui aurait pu être un résumé ou un support au cours du 5 janvier 1983, mais quelques divergences ainsi que la progression de la pensée entre les deux commentaires méritent qu'on les traite comme des textes distincts. Après un nouveau commentaire précis mais plus concis du texte de Kant, Foucault s'attache tout d'abord à définir ce que serait « l'attitude de modernité », pour en déduire un « *êthos* philosophique » conçu comme ontologie historique de nous-mêmes. La quatrième intervention est un article paru dans *Le Magazine Littéraire* au mois de mai¹⁴, qui résume explicitement la première heure de cours du 5 janvier 1983. Pour cette raison, il ne semble pas indispensable d'intégrer ce dernier article à notre étude.

¹¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), Bulletin de la société française de philosophie, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990, pp. 35-63. Voir également l'édition du même texte réalisée par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « du présent », 2015, pp. 33-80.

¹² Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., pp. 3-38.

¹³ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* » (« *Qu'est-ce que les Lumières ?* ») (1984), in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, op.cit., pp. 32-50. Voir également O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), Rosny, Bréal, coll. « La philothèque », 2004, pp. 61-86 ; et M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, n°339, pp. 1381-1397.

¹⁴ M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, n°351, pp. 1498-1507.

I.1. Qu'est-ce que la critique ?

La conférence du 27 mai 1978 devant la Société Française de Philosophie s'inscrit dans un contexte très important.

Un contexte académique tout d'abord : la conférence intitulée « *Qu'est-ce que la critique ?* » est prononcée une semaine après la table ronde qui a vu la confrontation entre Foucault et des historiens, le 20 mai 1978, rencontre qui s'inscrit dans la continuité des polémiques qui ont suivi la sortie de *Surveiller et Punir* – ce qui n'est pas sans importance lorsqu'il s'agit d'explicitier les questions de méthode abordées par Foucault dans son intervention du 27 mai 1978. Pour le moment, contentons-nous de rappeler la proximité de ces deux rencontres, l'une devant un public d'historiens, l'autre devant un public de philosophes, afin de souligner la nécessité de comparer la manière dont Foucault présente sa méthodologie à ces deux auditoires, à une semaine d'intervalle.

Un contexte d'urgence intellectuelle ensuite, suscité par l'affaire Klaus Croissant fin 1977. L'extradition par la France vers l'Allemagne de cet avocat de la Faction Armée Rouge a scandalisé Foucault. Croissant avait demandé l'asile politique à la France, et la semaine avant que sa demande ne soit rejetée, les membres de la bande à Baader avaient été retrouvés morts dans leur cellule de la prison Stammheim de Stuttgart. Il y avait donc tout lieu de croire que Croissant courait un danger tout à fait réel s'il était livré à la justice allemande. En rejetant sa demande d'asile, l'État français bafouait un droit essentiel des gouvernés, et se rendait potentiellement complice de meurtre. Cette affaire inaugurerait une série d'articles de Foucault sur la négation de la loi par l'État au nom du principe de sécurité¹⁵, articles qui devaient aboutir à ce constat, formulé avant son départ pour le Japon : « Re commençons ! Ce doit être possible de recommencer. C'est-à-dire recommencer l'analyse, la critique [...] l'analyse du système social, étatique, puissant que l'on trouve dans les pays socialistes et capitalistes. Telle est la critique qui est à faire. »¹⁶

Cette aspiration à un renouvellement de la critique s'accompagne d'une réflexion sur le rôle de l'intellectuel. Ainsi, Foucault évoque explicitement son projet de « forger des instruments d'analyse, d'action politique et d'intervention politique sur la réalité qui nous est

¹⁵ Cf. M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 213 (*Michel Foucault : la sécurité et l'État*), pp. 383-388.

¹⁶ M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 215 (*La torture, c'est la raison*), p. 215.

contemporaine et sur nous-mêmes »¹⁷, ce qui nous permet de situer le début de la gestation du concept d'intellectuel spécifique. Foucault aborde tout aussi frontalement la question du « journalisme philosophique » au début de l'année 1978¹⁸, à propos justement des articles de Kant et Mendelssohn sur l'*Aufklärung*. Enfin, il amorce une réflexion sur le rôle de la philosophie en particulier face au pouvoir¹⁹.

L'affaire Klaus Croissant a ainsi sans doute participé au virage de Foucault dans son travail. Face à la violence sourde du pouvoir, quel est son rôle en tant qu'intellectuel en général, en tant que philosophe en particulier ? De la même manière peut-être que Kant et Mendelssohn avaient ressenti l'urgence de répondre à la question posée par le Pasteur Zöllner, Foucault ne peut rester muet face au défi lancé par le pouvoir : « que pourriez-vous bien faire contre moi ? », semble-t-il demander ; « recommencer la critique », répond Foucault, une critique qui s'exercerait non plus cette fois à l'encontre de la prétention de la raison à connaître l'inconnaissable, mais à l'encontre d'un pouvoir qui se veut incontestable.

Très généralement, aussi bien le criticisme kantien que ces « petites activités polémico-professionnelles qui portent ce nom de critique » résultent d'un souci originel commun : il s'agit dans un cas comme dans l'autre d'entretenir avec le réel un rapport caractérisé par une certaine manière « de penser, de dire, d'agir », rapport auquel on pourrait donner le nom « d'attitude critique ».

Or, par sa généralité même, l'attitude critique fait problème : quelle place occupe-t-elle dans la philosophie moderne ? Se développe-t-elle comme un auxiliaire de la philosophie, un outil méthodologique parmi d'autres pour définir des enjeux, construire des problématiques, élaborer des concepts ? Se confond-elle avec la philosophie ? En est-elle la condition préalable ou au contraire la continuité ? En quoi l'élaboration d'une critique de la vérité participerait-elle d'une critique du pouvoir ?

Afin de préciser ce que serait l'attitude critique, Foucault en élabore une première définition en creux, à partir d'objections anticipées. La première objection serait de nature historiographique : isoler une certaine attitude critique qui serait propre à la modernité, cela reviendrait à négliger ses « origines bien plus lointaines » – comme Foucault l'explique à

¹⁷ M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 216 (*Pouvoir et savoir*), p. 414.

¹⁸ Cf. M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 219 (*Introduction par Michel Foucault*), pp. 429-442.

¹⁹ Cf. M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 232 (*La philosophie analytique de la politique*), p.540 : « Peut-être pourrait-on concevoir qu'il y a encore pour la philosophie une certaine possibilité de jouer un rôle par rapport au pouvoir, qui ne serait pas un rôle de fondation ou de reconduction du pouvoir [...] et poser cette question naïve [...] : au fond, les relations de pouvoir, en quoi cela consiste-t-il ? »

l'occasion des questions qui suivent son intervention, on pourrait tenter de retracer au Moyen-âge l'émergence de quelque chose comme une certaine attitude critique, en réponse à l'apparition d'une forme pastorale de pouvoir sur les individus. Une perspective résolument moderniste de la critique serait alors partielle, et remettrait en cause le choix de l'article de Kant comme support à une définition de l'attitude critique en général. La seconde objection souligne l'hétéronomie irréductible de la critique : essentialiser l'attitude critique, c'est ignorer que toute critique est nécessairement critique *de* quelque chose ; de la critique de la raison à la critique cinématographique, la critique se définit dans la dispersion de ses objets. La critique n'existerait pas, il n'y aurait que *des* critiques *de*. Cette objection est surtout méthodologique : si chaque objet réclame une critique qui lui serait spécifique, alors une méthode propre devrait être élaborée dans chaque domaine. Car après tout, peut-on faire la critique de la raison comme on fait la critique du dernier film, du dernier livre, du dernier restaurant à la mode ? La troisième objection n'est que la conséquence logique des deux précédentes, et réglerait radicalement la question des rapports entre philosophie et attitude critique : puisqu'elle ne pourrait se résumer à l'époque moderne, et qu'elle se définirait dans la diversité de ses objets, la critique ne pourrait être que « subordonnée » à la philosophie (ou à la science, la politique, etc.). L'attitude critique serait alors réduite à une certaine manière de pratiquer un domaine d'expertise, et il n'y aurait aucune unité, ni d'objet, ni de méthode, entre ces différentes pratiques critiques.

Afin de fournir une première réponse à ces objections et recentrer sa problématique, Foucault invoque « une sorte d'impératif plus général – plus général encore que celui d'écarter les erreurs » : il existe dans l'attitude critique quelque chose « qui s'apparente à la vertu » ; l'objet de l'attention de Foucault sera donc « l'attitude critique comme vertu en général »²⁰.

Cette précision remplit une double fonction. Tout d'abord, elle permet d'évacuer l'objection du caractère hétérogène de la critique ; en effet, si la critique n'est plus définie comme une activité mais comme une vertu, alors elle n'est plus relative à un quelconque objet : elle se situe au même niveau de généralité que ce qu'on appelle aussi « l'esprit critique » ; au fond, ce qui intéresse Foucault ici est de s'attacher à une posture générale de la raison, pas à une méthode d'analyse particulière. Cela ne signifie pas que l'attitude critique se trouve affranchie de toute *technè* ou de toute exigence méthodologique, mais que la critique à laquelle souhaite s'attacher Foucault n'est pas celle du critique professionnel (celle du critique

²⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 36.

littéraire, du critique de cinéma, etc.). Il entend revenir à un en-deçà de la critique, à ce qu'elle a de plus fondamental et de plus essentiel pour chacun : concevoir la critique comme un certain usage de la raison.

Ensuite, cette précision permet de faire de la critique une exigence morale, et ainsi de transformer ce qui n'est plus simplement un problème épistémologique en enjeu éthique : quels liens existe-t-il entre critique et autonomie ? Entre la critique et le sujet ? Entre critique et courage ? Faire de la critique un usage de la raison plus qu'une méthode scientifique, c'est l'ouvrir au plus large public. On retrouve ainsi les problématiques et les difficultés de l'article de Kant : la minorité n'est plus certes dans ce cas une simple question de « paresse » (*Faulheit*) et de « lâcheté » (*Feigheit*)²¹, mais en quoi l'espace public constitue-t-il pour autant une solution suffisante ?

Une fois ce cadre conceptuel posé, Foucault peut s'atteler à une caractérisation plus positive de l'attitude critique. Il présente un chemin, « qui est un chemin possible [...] parmi bien d'autres »²², une lecture de l'émergence de l'attitude critique en Occident : celle qui se dessine à partir de la pastorale chrétienne. Ce choix n'est pas dû au hasard. En effet, Foucault reprend ici un thème qu'il vient tout juste de développer lors des Cours au Collège de France : l'étude du pouvoir pastoral apparaît pour la première fois lors du cours du 8 février 1978²³, quatre mois à peine avant cette intervention.

D'après Foucault, l'Église chrétienne a développé un mode de gouvernement radicalement nouveau dans l'histoire et l'économie du pouvoir, qui vise à régenter méticuleusement la vie quotidienne des hommes, dans la perspective du Salut. La spécificité de ce mode de gouvernement réside dans le lien fondamental qu'il instaure entre individu (ou sujet), obéissance et vérité. Or, dans cette matrice, la vérité fonctionne de trois manières bien distinctes :

1. comme *dogme* tout d'abord : le directeur de conscience est le seul à pouvoir interpréter, connaître et transmettre le message des Écritures. Il exerce donc un monopole de fait sur l'orthodoxie du Salut, qui garantit l'obéissance du sujet.

²¹ I. Kant, "*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*" (1784), *op.cit.*, p. 20.

²² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, pp. 36-37.

²³ Cf. Leçon du 8 février 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, *op. cit.*, p. 127 : « je crois qu'on peut dire que l'idée d'un gouvernement des hommes est une idée dont il faut chercher plutôt l'origine en Orient, dans un Orient préchrétien d'abord, et dans l'Orient chrétien ensuite. Et ceci sous deux formes : premièrement, sous la forme de l'idée et de l'organisation d'un pouvoir de type pastoral, et deuxièmement, sous la forme de la direction de conscience, la direction des âmes ». Si Foucault résume le gouvernement pastoral à la direction de conscience lors de son intervention du 27 mai 1978, c'est simplement d'une part pour ne pas s'attarder trop longuement sur la description du pouvoir pastoral, et d'autre part pour préparer l'analyse du texte de Kant, dans lequel le directeur de conscience apparaît comme une figure emblématique.

2. comme *mode de connaissance* ensuite, dans la mesure où la direction de conscience implique une individualisation des sujets : le gouvernement pastoral ne s'exerce en effet pas de manière collective, mais de manière distributive. En ce sens, le gouvernement pastoral instaure un régime individuel de vérité, qui peut sembler tout à fait paradoxal : alors même que la vérité est confisquée par le directeur de conscience, il faut pourtant dire la vérité sur soi. Il s'agit en fait d'un rapport de soi à soi médiatisé par une figure tutélaire.

3. comme *technique* enfin, dans la mesure où le pouvoir pastoral, comme tout pouvoir, est caractérisé par l'ensemble des dispositifs au travers desquels il s'exerce. Or, la technique privilégiée du pouvoir pastoral n'est autre que la direction de conscience, définie comme « technique réfléchie portant sur des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveux, d'entretiens, etc. »²⁴.

En d'autres termes, le pouvoir pastoral s'exerce à partir d'un art de gouverner les hommes, caractérisé par un triple rapport à la vérité qui garantit l'obéissance des sujets : confiscation et sacralisation de la vérité, instauration d'une médiation aveugle dans le rapport de soi à soi, direction de conscience. L'insistance particulière de Foucault n'est pas innocente : il anticipe l'analyse de "*Was ist Aufklärung ?*" dans la mesure où le directeur de conscience est pour Kant également une figure exemplaire du tutorat.

Si l'analyse de la forme pastorale du pouvoir est essentielle, c'est parce qu'elle se trouve pour Foucault à l'origine d'une sécularisation et d'une généralisation des problématiques de gouvernement, « véritable explosion de l'art de gouverner les hommes » qui aurait eu lieu entre le XV^e et le XVI^e siècle :

« Comment gouverner, je crois que cela a été une des questions fondamentales de ce qui s'est passé au XV^e ou au XVI^e siècle. Question fondamentale à laquelle a répondu la multiplication de tous les arts de gouverner – art pédagogique, art politique, art économique, si vous voulez – et de toutes les institutions de gouvernement, au sens large qu'avait le mot gouvernement à cette époque. »²⁵

Or, c'est conjointement à cette généralisation des arts de gouverner que se développe ce que Foucault appelle « l'attitude critique » : à la question « comment gouverner ? » s'adjoint comme contrecoup critique la question « comment ne pas être gouverné ? ». Certes, il y a donc bien une spécificité historique de l'attitude critique, qui la rend irréductible à une forme plus générale, intemporelle. Mais pour la même raison, on peut isoler une certaine attitude critique propre à la modernité, dans la mesure où celle-ci répond à la « démultiplication »

²⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 37.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

moderne des arts de gouverner. C'est donc à l'attitude critique en tant qu'elle parle de notre modernité, de ce que cela signifie que d'adopter une attitude critique dans notre présent, que Foucault s'intéresse : qu'est-ce qui, dans notre présent, exige de notre part une attitude critique comme refus d'une certaine passivité de la raison ? À ce stade, il ne précise pas davantage quels rapports entretiennent gouvernementalisation et attitude critique dans leur développement respectif – y a-t-il simultanément, ou antériorité de l'un par rapport à l'autre ? S'agit-il d'une opposition radicale, ou d'une symbiose intellectuelle ?

Examinons maintenant ce que cela implique. Si comme nous l'avons vu le pouvoir pastoral se définit bien par un certain type de gouvernement, par une certaine manière rationalisée et individuelle de produire des conduites, autrement dit par une certaine manière de produire de l'obéissance, on comprend que toute réponse à la question « comment ne pas être gouverné ? » ébauche à l'inverse un ensemble de lignes de fuite, de limites, de refus possibles. Foucault n'affirme pas que l'attitude critique s'oppose radicalement à toute gouvernementalisation, ce qui correspondrait davantage à une conception anarchiste (« mais cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument »²⁶, précise-t-il en réponse à une question posée ultérieurement par M. Jean-Louis Bruch), ni qu'elle entretient avec le pouvoir un rapport d'exclusion radicale²⁷, mais il entend la définir comme une matrice des conduites de résistance possibles : « l'art de n'être pas tellement gouverné »²⁸. Il s'agit bien davantage en ce sens de « ne pas être gouverné *comme cela*, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux » : refuser l'évidence du pouvoir, de sa légitimité, de ses moyens, de ses fins et de ses acteurs ; ne pas laisser le politique se réduire à une dialectique du consentement, ne pas se laisser passivement déterminer dans sa conduite, ne pas se soumettre à des morales convenues, en un mot : désobéir.

Plus précisément, Foucault assigne trois « points d'ancrage historiques » à l'attitude critique. Premièrement, la critique s'affirme dans le domaine spirituel et moral, contre « le magistère ecclésiastique », par le biais d'un certain « retour à l'Écriture ». Foucault fait ici implicitement référence à Luther et à la Réforme, et explicitement à Wycliffe²⁹ et à Bayle³⁰,

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

²⁷ *Ibid.*, p. 38 : « l'attitude critique [...] comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, [...] mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner ». Il s'agit d'une idée récurrente chez Foucault : la résistance au pouvoir offre des points d'appui au pouvoir, des points d'ancrage à partir desquels il se développe. Cf. en particulier la définition des contre-pouvoirs in M. Foucault, *La volonté de savoir* (1976), Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1995, pp. 125-127.

²⁸ *Ibid.*, p.38.

²⁹ John Wycliffe (v. 1331-1384).

³⁰ Pierre Bayle (1647-1706), protestant, fut contraint de s'exiler aux Pays-Bas pour échapper aux persécutions.

le premier parce qu'il est considéré comme le précurseur de la Réforme, le second parce qu'il est contemporain des derniers épisodes des Guerres de Religion (et notamment de la Révocation de l'Édit de Nantes, en 1675). L'entreprise de la Réforme consiste à remettre en cause le règne sans partage de l'Église sur l'exégèse de l'Écriture : revenir aux textes pour savoir par soi-même ce qu'ils disent vraiment, retrouver de manière autonome la vérité non-médiatisée des textes, s'affranchir des effets de vérité induits par l'hétéronomie de l'exégèse et sa prétention à incarner l'orthodoxie. En un sens, une petite révolution s'introduit dans le domaine de la connaissance dans la mesure où la vérité n'est plus conçue dès lors comme une unité confisquée et sacralisée, mais comme le produit d'une multiplicité d'interprétations.

Deuxièmement, la critique s'affirme dans le domaine juridique et politique à la suite de l'essaimage du pouvoir pastoral dans le monde séculier. L'émergence du concept de Droit Naturel est révélatrice des nouvelles problématiques suscitées par la critique sur le plan juridique : dissociation entre le juste et la justice, entre justice et lois, entre lois et légitimité, entre lois et autorité, etc. La remise en cause de l'évidence du pouvoir juridique et politique se fait alors par le biais de l'affirmation « de droits universels et imprescriptibles », droits premiers et inhérents à chaque gouverné, à partir desquels est limité le droit de gouverner : à l'injonction d'obéissance répond une interrogation sur la légitimité et l'étendue de cette injonction. Parce qu'elle oblige le pouvoir à dire la vérité sur lui-même, la critique juridique rend non seulement bilatérale une relation auparavant unilatérale, mais elle révèle aussi ce que peut avoir d'illusoire (voire d'intentionnellement trompeur) toute prétention d'un pouvoir à la suprématie ou à l'évidence. En choisissant le concept de Droit Naturel, Foucault entend souligner le caractère proprement moderne de ces nouvelles problématiques, même si l'idée d'une loi des lois « n'est certainement pas une invention de la Renaissance »³¹ : bien que l'Antigone de Sophocle eût déjà mis en scène un conflit entre le γένοϋ et la loi, bien que Homère dans *L'Illiade* illustrât déjà les conflits d'autorité au cœur de la vie grecque (lorsqu'ils sont en contradiction, à qui faut-il obéir : aux Dieux, aux Rois, aux amis ou à la vertu ?), la spécificité de la critique moderne, de Grotius à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, est qu'elle fait du problème du droit des gouvernés un problème proprement politique (et non plus religieux, moral, etc.).

Troisièmement, la critique s'affirme dans le domaine éthique par le biais de la question de l'autorité. Foucault choisit de « passer très vite » à ce stade de son intervention, parce que ce problème constitue le cœur de son analyse ultérieure de *"Was ist Aufklärung ?"*.

³¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 39.

Pour le moment, dégageons simplement la manière dont Foucault présente l’ancrage éthique de l’attitude critique :

« "Ne pas vouloir être gouverné", c'est bien sûr ne pas accepter comme vrai [...] ce qu'une autorité vous dit être vrai, ou du moins ce n'est pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit qu'elle est vraie, c'est ne l'accepter que si on considère soi-même comme bonnes les raisons de l'accepter. »³²

Il s’agit ici de renverser la hiérarchie entre autorité et raison dans le rapport à soi : rejeter l’évidence de l’argument d’autorité au profit de notre propre normativité critique. Ce n’est plus autrui (le médecin, le directeur de conscience, le livre) qui se trouve être l’ultime récipiendaire de la vérité et des effets normatifs qu’elle entraîne, mais soi-même dans le rapport de soi à soi. On peut remarquer qu’il subsiste un flottement quant au statut de l’obéissance dans cette première formulation : est-elle une condition de possibilité de l’attitude critique ? En est-elle la conséquence ? Ou bien encore, en est-elle la garantie en tant que potentialité irréductible (en ce sens que l’attitude critique serait toujours garantie par la possibilité irréductible de la désobéissance) ? Nous y reviendrons plus loin en détails, mais signalons tout de même ici ce que ce type d’argument peut avoir d’insuffisant : la mise en œuvre de notre propre normativité critique ne garantit aucunement la liberté de nos actions si elle ne fait que redoubler notre obéissance. C’est ce que révèle la rhétorique plus que douteuse développée par Eichmann dans sa défense, et qui consistait précisément à clamer qu’il n’avait fait que suivre l’impératif catégorique kantien³³. Foucault a bien sûr les totalitarismes présents à l’esprit, et le défi qu’ils incarnent pour la raison : plus loin dans son intervention en effet, il insiste par exemple sur « les excès de pouvoir [...], [la] gouvernementalisation, d’autant plus incontournable qu’elle se justifie en raison, [dont] cette raison elle-même [est] historiquement responsable »³⁴, ou sur « la fureur du pouvoir »³⁵ à laquelle peut conduire la rationalisation.

Mais les trois « points d’ancrage » choisis par Foucault n’ont pas qu’une fonction historiographique : leur objectif est également de souligner la dispersion des arts de gouverner dans des domaines exemplaires du triptyque foucauldien : le savoir (par le biais de l’exemple de l’exégèse), le pouvoir (exemple du juridique), le sujet (exemple de l’éthique). C’est donc sur ces trois leviers que joue l’attitude critique, comme riposte aux arts de gouverner correspondants : « le foyer de la critique, c’est essentiellement le faisceau de rapports qui

³² *Ibid.*, p. 39.

³³ Sur le prétendu “kantisme” d’Eichmann, cf. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », traduction d’Anne Guérin (1966), 2002, chapitre VIII : *Les devoirs d’un citoyen respectueux de la loi*.

³⁴ M. Foucault, *Qu’est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 42.

³⁵ *Ibid.*, p. 44.

noie l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres » ; c'est-à-dire que la critique exégétique confronte pouvoir et vérité, la critique juridique confronte sujet et pouvoir ; la critique éthique confronte le sujet d'un côté à la vérité et au pouvoir de l'autre, etc. Ce qui est essentiel ici, c'est la progression dans la caractérisation des rapports qu'entretiennent gouvernementalisation et critique : il ne s'agit ni d'une opposition radicale ni d'une symbiose, mais d'un « jeu », « le jeu de la gouvernementalisation et de la critique », « le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité »³⁶.

Expliquons tout d'abord en quoi consiste un « jeu » pour Foucault. Et avant toute chose, précisons qu'il ne s'agit pas d'une simple métaphore, malgré sa commodité. Dans sa plus simple acception, un jeu suppose bien un espace réglementé (un terrain, une table, etc.), un temps réglementé (un tour, un *round*, une mi-temps, etc.), un ensemble de règles (un règlement, une règle du jeu, dont la juste interprétation et l'application sont parfois laissées à un arbitre), un enjeu (pari, notoriété, compétition). Autant d'éléments qui permettraient de définir une grille d'analyse simple et confortable des relations de pouvoir ; temps, espace, disciplines et luttes : on reconnaît celle à l'œuvre dans *Surveiller et Punir*. Mais si la notion de « jeu » est essentielle dans la pensée de Michel Foucault, il n'y a pourtant consacré aucune intervention en particulier. Il convient donc de s'arrêter sur cette notion que Foucault survole comme si elle allait de soi. Comment ce concept fonctionne-t-il dans sa pensée ? De quelle manière se traduit-il dans sa spécificité ?

Il y a comme un flottement dans la manière dont Foucault conçoit le « jeu » : son champ d'application, ses objets, son fonctionnement. De fait, la notion de jeu semble désigner tout d'abord principalement des « jeux de pouvoir » jusqu'en 1977-78, puis davantage des « jeux de vérité » à partir de 1978, dénomination qui alterne parfois avec celles des « jeux stratégiques » ou des « jeux de liberté » à partir de 1983. En somme, il y aurait comme un jeu foucauldien sur le concept de jeu.

Pour Foucault, les jeux sont à mettre en relation avec les *dispositifs*, conçus comme

« un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit. »³⁷

Les dispositifs que Foucault a étudiés sont célèbres, citons-en quelques-uns à titre d'exemples : l'asile, l'hôpital, la prison, mais aussi le langage, les *épistémès*, etc. Au sein

³⁶ *Ibid.*, p. 39.

³⁷ M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 206 (*Le jeu de Michel Foucault*), p. 299.

même de ces dispositifs, la notion de jeu caractérise « la nature du lien qui peut exister entre ces différents éléments hétérogènes » : « entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. » En d'autres termes, la notion de jeu évoque donc tout autant l'idée d'un ajustement, du jeu au sens d'espace de friction, qui subsisterait entre deux pièces d'un mécanisme par exemple, que celle d'un espace de confrontation possédant ses limites, sa temporalité et ses règles propres ; aussi bien l'espace d'une confrontation que la circulation des relations de pouvoir. Le jeu désigne tout à la fois le dynamisme des configurations perpétuellement changeantes des rapports entre sujet, pouvoir et vérité que la manière dont ces mêmes relations fonctionnent à l'intérieur d'un dispositif donné. Ainsi, Foucault l'emploie indistinctement dans sa polysémie. Par exemple, il mentionne dans un même moment aussi bien « les jeux de langage » et « les jeux de pouvoir » que « le fait que les relations de pouvoir également, cela se joue », « le grand jeu de l'État avec les citoyens » que la manière dont « les responsables du gouvernement et de l'État n'ont cessé de répéter aux Français qu'ils étaient en train de jouer une partie importante de leur avenir », etc. Ce flottement entre un sens fort, très précis d'un point de vue conceptuel, et un sens faible, plus métaphorique, ne trahit pas tant une faiblesse de l'analyse foucaldienne qu'elle ne rend compte de l'omniprésence et de la dispersion des relations de pouvoir dans notre société, et de l'urgence à les refuser.

Car comme l'atteste cette conférence que Foucault a donnée au Japon une dizaine de jours plus tôt³⁸, c'est bien la forme première d'un *refus* que doit assumer cette attitude critique comme « désassujettissement » :

« Il ne s'agit plus maintenant pour l'essentiel de prendre part à ces jeux de pouvoir de manière à faire respecter au mieux sa propre liberté ou ses propres droits, on ne veut tout simplement plus de ces jeux-là. »

Cette précision est capitale car elle permet de saisir en quoi attitude critique et réformisme sont inconciliables. De fait, ils ne peuvent se confondre dans la mesure où le réformisme, si virulent soit-il, n'aboutit qu'à une confirmation et un redoublement des relations de pouvoir, au renouvellement du consensus qu'il est justement question de refuser, quand bien même ses termes auraient été changés. Mais la critique ne se confond pas non plus avec la Révolution, du moins sa manifestation historique depuis la fin du XVIII^e siècle. Car toutes les Révolutions qui ont porté au pouvoir des philosophies, ou incarné des systèmes de pensée, des idéologies, se sont soldées par d'horribles échecs : nombreuses en effet sont les

³⁸ Cf. M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 232 (*La philosophie analytique de la politique*), pp. 543-551.

critiques qui pointent les relations entre Rousseau et la Terreur, Marx et le stalinisme, Nietzsche et l'hitlérisme. Le fait que tous ces philosophes de la liberté aboutissent aux pires excès du pouvoir est d'importance. Il n'est pas question de se demander si ces critiques sont justifiées ou non. Loin de rechercher des excuses dans la manière dont ils ont été utilisés par les totalitaires, Foucault entend souligner que c'est peut-être justement dans le simple fait que leurs philosophies aient été récupérées que réside l'enseignement le plus important : si des conceptions aussi opposées à la tyrannie sont susceptibles d'être traduites en les pires excès une fois transposées en mode de gouvernement, alors c'est le jeu de la gouvernementalité dans sa globalité qu'il faut refuser.

Ni réformiste, ni révolutionnaire, la critique doit donc trouver une troisième voie, que Foucault définit en deux temps : elle est

« ce mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité, [et elle a pour fonction] le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité. »³⁹

Quelles caractéristiques peut-on déduire de cette double définition ?

Tout d'abord, la critique serait une démarche essentiellement individuelle ; puisqu'il s'agit pour un sujet d'accomplir un mouvement qu'aucune assemblée, parti politique ou association ne peut accomplir à sa place. Ensuite, en quoi consiste ce mouvement ? Il consiste pour le sujet à « se donner un droit », expression qui n'est bien évidemment pas à comprendre au sens d'une législation, mais bien au sens plus général d'une *appropriation*. Il ne s'agit en effet pas d'un droit naturel fondateur bafoué, dont le sujet aurait été spolié, et qu'il faudrait reconquérir ; c'est la réflexivité pronominal de l'expression qui est cruciale ici : la critique consiste en une appropriation par le sujet d'un certain usage de sa raison, usage dont il est simplement découragé en sa qualité de gouverné. Cette précision est essentielle parce qu'elle renvoie à ce qui est irréductiblement libre en chacun de nous d'une part, et parce qu'elle renforce la dimension proprement éthique de la critique d'autre part. Enfin, en quoi consiste ce droit qu'il faudrait s'approprier ? Il faut s'autoriser, dit Foucault, à « interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité », c'est-à-dire que la critique doit consister en une remise en question de l'évidence du pouvoir et de ses effets, en recherchant dans l'épaisseur des discours ce point d'émergence où pouvoir et vérité procèdent encore d'un même *choix*. Ce n'est qu'au prix de cette désacralisation de la vérité, de cette démythification du récit de pouvoir, qu'un « désassujettissement » est possible, dans les deux sens du terme :

³⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 39.

premièrement, parce que c'est au cœur de ce nœud des relations de pouvoir que les hommes sont produits comme sujets ; deuxièmement, parce que c'est dans ce même mouvement de leur production comme sujets que les hommes deviennent des gouvernés. Se désassujettir est donc tout autant un enjeu ontologique qu'un enjeu politique – distinction qui, comme nous le verrons ultérieurement à l'occasion de l'étude de "*What is Enlightenment ?*", n'est plus qu'artificielle en 1984 pour Foucault.

C'est là que l'article de Kant intervient. Cette première définition de l'attitude critique se rapprocherait en effet non pas de la définition que donne Kant de la critique, mais de celle qu'il donne de l'*Aufklärung*. Quels sont alors les liens qui unissent critique et *Aufklärung*, critique transcendantale et attitude critique ? Quel sont les raisons de ce décalage produit par Foucault ? Comment Foucault utilise-t-il le texte de Kant pour justifier sa propre inscription dans le mouvement initié par l'*Aufklärung* ?

Les concepts d'état de minorité (« *Unmündigkeit* ») et de tuteurs (« *Vormünder* ») constituent les premiers points d'ancrage grâce auxquels Foucault peut rattacher l'attitude critique à l'*Aufklärung*. De fait, ils offrent l'opportunité d'un parallèle fécond avec les concepts de gouvernants et gouvernés dans la mesure où ils autorisent à penser qu'il s'agit bien du même type de pouvoir pastoral que l'*Aufklärung* et l'attitude critique remettent en question. Car c'est bien la situation des gouvernés, maintenus dans une certaine incapacité à penser par eux-mêmes, « sans la direction d'un autre », que définit l'emploi insistant que fait Kant du mot *Leitung* et de son champ lexical, qui renvoie à la direction dans un registre religieux. Bien que Kant n'ait évidemment pas conceptualisé le pouvoir pastoral comme Foucault l'a fait, on ne peut nier que son utilisation de *Leitung* (plutôt que de *Führung*, par exemple) pour caractériser la forme de pouvoir exercé par les tuteurs soit lourde de sous-entendus. Rappelons que l'article de Kant constitue une réponse au texte polémique d'un pasteur, dans une controverse qui porte sur le mariage. Le choix de *Leitung* ne peut être le fruit du hasard.

En outre, il est intéressant de souligner au passage comme la langue allemande rend davantage compte du lien direct entre tuteurs et état de minorité, par le biais de la racine commune *münd-*, que ne le fait le français. Or, *münd-* renvoie explicitement au caractère de ce qui est oral en allemand : on saisit mieux dans quelle mesure ce qui se joue entre mineurs et tuteurs consiste au fond en un droit à la parole. La solution de Kant à l'état de minorité, qui consisterait à promouvoir un espace public au sein duquel la parole serait absolument libre,

s'inscrit dans cette perspective : on ne peut briser la relation de domination entre gouvernants et gouvernés qu'en combattant le monopole des gouvernants sur la parole publique.

Sur quoi ce pouvoir des tuteurs reposerait-il ? D'après Foucault, il y a corrélation entre état de minorité et l'exercice d'un certain pouvoir autoritaire :

« une certaine corrélation entre une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité, corrélation entre cet excès d'autorité et, d'autre part, quelque chose qu'il considère, qu'il appelle un manque de décision et de courage. »⁴⁰

C'est bien évidemment cet « appel au courage » qui intéresse tout particulièrement Foucault, dans la mesure où il rejoint cet acte volontaire, ce refus, à l'origine de l'attitude critique. Dans cette perspective, Foucault n'hésite pas à tordre légèrement le texte de Kant. De fait, Kant ne parle pas explicitement d'excès d'autorité ; bien au contraire, il insiste sur la forme absolument dénuée de contrainte et de violence que prend le pouvoir des tuteurs : "*Es ist so bequem, unmündig zu sein!*"⁴¹ Loin d'être contraints, nous serions à l'inverse bercés par le confort. Si l'autorité, au sens large, est ce qui suscite, légitime, et fait fonctionner l'obéissance, alors nous touchons sans doute ici un point de désaccord profond entre Kant et Foucault, désaccord qui n'éclate pas encore au grand jour dans cette intervention du 27 mai 1978. Car pour Foucault l'obéissance pose problème à l'attitude critique, alors que pour Kant elle est une condition *sine qua non* de l'*Aufklärung*. En 1978, à ce stade de la réflexion de Foucault, c'est « l'appel au courage » qui constitue l'essentiel de l'attrait de la démarche kantienne. Car pour combattre le vice du confort comme pour tendre à ce « désassujettissement dans le jeu [de] la politique de la vérité », une même vertu est requise : le courage. C'est donc sur la nécessité du courage, à partir d'un même rejet d'un certain pouvoir pastoral, qu'attitude critique et *Aufklärung* se rejoignent. Et pour Kant, si la devise des Lumières est *sapere aude*, si la vérité réclame du courage, ce n'est donc justement pas parce qu'elle serait dangereuse, parce qu'elle serait confisquée par un pouvoir fort et violent. Ce n'est pas un risque inhérent à la vérité que le sujet courageux doit surmonter, mais le discours décourageant des tuteurs et ses effets désarmants. Clamer « *sapere aude* », c'est affirmer que la vérité en elle-même n'est pas dangereuse, et qu'elle ne se situe hors de portée pour personne : Kant a choisi comme devise à l'*Aufklärung* en général la devise propre d'une loge maçonnique wolffienne particulière : celle des « alètophiles », autrement dit les « amis de la vérité » !

⁴⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 40.

⁴¹ « Il est si confortable d'être mineur » ; I. Kant, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* (1784), *op.cit.*, 1999, p. 20.

Après avoir ainsi situé l'attitude critique dans la continuité de l'*Aufklärung*, il faut maintenant traiter le problème des rapports entre *Aufklärung* et Critique Transcendantale. Or, Foucault survole très rapidement et très problématiquement ce point. Sommairement, la Critique Transcendantale apparaît comme « prolégomène [*sic*] à toute *Aufklärung* présente et future », car il revient à la raison de fixer les limites de l'*Aufklärung* afin d'en prévenir tout débordement : « sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger ? » – et il s'agit là d'une concession importante faite aux adversaires des Lumières, tel le pasteur Zöllner. Fixer des limites à l'exercice de la raison, n'est-ce pas reconnaître la sacralité du domaine religieux et de ses dogmes ?

Le problème des limites de l'*Aufklärung*, très important chez Kant, trouve sa solution dans la distinction entre les usages privés et publics de la raison. Pour le dire rapidement, l'usage privé de la raison désigne notre action au travail, dans le cadre d'une charge, d'une fonction définie : sous peine de plonger la société dans l'anarchie, il est hors de question de remettre en cause ces rapports de pouvoir, on ne peut qu'obéir. C'est-à-dire que le seul usage de la raison qu'il nous est alors permis de faire dans ce cadre consiste à obéir du mieux possible aux ordres qui nous sont donnés (d'optimiser au mieux notre organisation, etc.). L'usage public de la raison, en revanche, correspond à l'usage que nous faisons de notre raison dans l'espace public, en tant qu'êtres doués de raison. Il désigne notre participation au débat public, en tant que « savant » ou en tant que membre de ce public « qui lit », en accord avec les conclusions de la Critique de la Raison Pure ; c'est cet usage public de la raison qui devrait, selon Kant, être d'une part totalement libre, et d'autre part garanti politiquement par le souverain. Les limites de l'*Aufklärung* sont ainsi définies de manière à assurer les gouvernants de son caractère absolument inoffensif : la distinction entre les deux usages de la raison garantit l'obéissance dernière des sujets, le travail préalable de la Critique Transcendantale borne l'étendue de la discussion – Dieu, l'âme et le monde demeurent en sécurité à l'abri du déchaînement de la critique.

C'est-à-dire que la liberté (pratique) s'articule sur les limites de la connaissance (théorique). Kant préfigure en ce sens, dès 1784, le chemin parcouru entre la Critique de la Raison Pure et la Critique de la Raison Pratique : comme l'explique Foucault, c'est pour Kant « dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites qu'il y va de notre liberté », autrement dit la critique de la connaissance fonde l'autonomie de la raison.

Mais Kant comprend cette relation entre connaissance et liberté en un sens qui semble aller complètement à rebours de ce que l'*Aufklärung* défend. En effet, loin de remettre en

cause les relations de pouvoir, la connaissance et plus largement le fait de penser par soi-même semblent aboutir dans son article à un redoublement de l'obéissance, à une consolidation du pouvoir :

« Ainsi les choses humaines prennent ici un cours déconcertant et inattendu ; et d'ailleurs si on considère les choses dans les grands traits, tout y est paradoxal. Un degré supérieur de liberté civile semble bénéfique à la liberté de l'esprit du peuple et lui impose cependant des bornes infranchissables ; un moindre degré de liberté civile ménage en revanche l'espace où il s'épanouira autant qu'il est en son pouvoir. Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à la libre pensée, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à agir librement) et finalement même sur les principes du gouvernement lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui est désormais plus qu'une machine, conformément à sa dignité. »⁴²

En d'autres termes, les hommes obéiront d'autant mieux qu'ils seront libres de raisonner. La brièveté de l'analyse de Foucault sur cette difficulté semble indiquer son embarras, car ce retournement soudain de Kant marque une divergence radicale entre *Aufklärung* et attitude critique. Rappelons toutefois que le but avoué de Foucault dans cette intervention consiste à marquer ce qui rapproche sa propre démarche de l'*Aufklärung* plutôt que ce qui l'en éloigne, et qu'il se trouve ici au début de sa réflexion sur l'attitude critique ; il s'agit d'une pensée en cours d'élaboration. Il semble évident qu'en 1978 la position de Foucault sur l'obéissance n'est pas encore tout à fait arrêtée. Peut-être après tout n'y aurait-il pas d'incompatibilité radicale à ce stade entre *Aufklärung* et obéissance, dans la mesure où l'obéissance serait susceptible de fonder une certaine forme de liberté pratique : l'autonomie. Or, si Kant n'utilise jamais le mot « autonomie » en rapport avec l'*Aufklärung*, il ne s'agit sans doute pas pour autant d'un contresens de la part de Foucault. Certes, le concept d'autonomie n'apparaît sous la plume de Kant qu'à l'occasion de la parution des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, en 1785, soit l'année qui suit la parution de *Was ist Aufklärung?* Nous reviendrons ultérieurement sur cette difficulté, mais on peut sans doute défendre qu'il s'agit bien pour Kant d'un même principe : la liberté est fondée en raison par l'obéissance à la maxime de la raison pratique, qu'on s'est à soi-même donnée ; si bien que l'on obéit plus à un ordre imposé par autrui, mais à la maxime de la raison pratique même, qui seule fonde la liberté. Si l'obéissance fait bien problème pour Foucault, il peut toutefois encore s'en accommoder dans cette intervention de 1978.

⁴² I. Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1991, pp. 50-51. Kant souligne.

En conséquence, il faut tout de même revoir à la baisse les ambitions de l'*Aufklärung* telle que Kant la conçoit. Si l'exhortation au courage ne peut avoir pour but une remise en question de toutes les relations de pouvoir, s'il est indispensable de préserver les institutions de l'anarchie, alors il faudrait peut-être se contenter d'une définition *a minima* du courage de savoir, qui consisterait à s'imposer comme devoir moral de « connaître tout ce que l'on peut connaître », comme le précise Foucault en réponse à une question posée par Sylvain Zac⁴³. Malgré son apparence un peu décevante, malgré ce que peut avoir d'apparemment contradictoire un courage de savoir qui consisterait à déterminer sa propre limitation comme courage, le projet de l'*Aufklärung* a connu de très importants développements, dont certains peu flatteurs : depuis les atrocités de la première moitié du XX^e siècle, les Lumières sont suspectées d'être à l'origine des pires maux que l'humanité ait jamais eu à affronter. Comment Foucault se positionne-t-il par rapport à ces critiques ? En quoi cela influence-t-il sa définition de l'attitude critique et sa volonté d'inscrire son propre travail dans la continuité de l'*Aufklärung* ?

L'idée suggérée par Kant, qui consiste à faire de la critique transcendantale un préalable à l'*Aufklärung*, a engendré une abondante postérité : la rationalisation progressive de la société, à travers le développement d'une science positiviste, l'apogée de l'État-Nation et la technicisation d'une science politique à proprement parler apparaissent comme les exemples les plus importants d'une traduction concrète du programme kantien. Le XIX^e siècle voit ainsi la constitution d'une matrice globale d'organisation de la société, d'autant plus puissante et incontournable qu'elle est fondée en raison : elle produit les conditions et critères de sa propre légitimité. Autrement dit, « une interrogation de plus en plus soupçonneuse » prend forme à l'encontre de la critique transcendantale : le triomphe de la rationalité n'est-il pas à l'origine des pires excès du pouvoir ? Les effets de vérité tout-puissants mobilisés et produits par la rationalisation de la société tout entière ne sont-ils pas, à l'opposé de ce qu'avait imaginé Kant, les instruments les plus efficaces de notre asservissement ? Par quel triste coup du sort ce qui devait nous libérer renforcerait à l'inverse ce qui nous maintient en état de minorité ?

Il se trouve que cette question a suscité des réponses tout à fait différentes en Allemagne et en France. En Allemagne, la raison est frontalement remise en cause dans son rapport au pouvoir et sa toute-puissance organisatrice. Foucault mentionne « l'École de

⁴³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 62.

Frankfort » sans citer aucun de ses contemporains en particulier, mais on peut sans trop de risque affirmer qu'il a d'une part en tête le texte d'Horkheimer et Adorno, *Dialectique de la Raison*⁴⁴, et d'autre part le livre de Jürgen Habermas sur les avanies de la raison dans l'Espace Public⁴⁵.

Chez Horkheimer et Adorno, la dénonciation du mythe de la Raison consiste à montrer que, loin d'avoir détruit les mythes, la Raison s'est substituée à eux comme récit fondateur, principe organisateur de la société moderne. Si l'*Aufklärung* « a eu pour but de libérer les hommes et de les rendre souverains »⁴⁶, « de libérer le monde de la magie »⁴⁷, dans son sillage la Raison est devenue « totalitaire » : elle incarne à son tour le principe d'immanence mythique qui rend compte de la totalité du monde, et ce dans un double sens. Premièrement, parce qu'elle *produit* les objets du monde, aussi bien épistémologiquement qu'ontologiquement, à l'aide de la science et de la technique. Deuxièmement, parce que cette production même des objets du monde par la Raison nie toute extériorité possible : l'inconnu est banni dans l'inexistence, il n'est pas d'autre monde, de monde invisible ou de monde à découvrir. La forme de constructivisme radical que suppose le travail du rationnel entraîne un partage, qui ne s'articule pas entre le rationnel et une altérité à partir de laquelle une critique serait possible, mais qui ne fait que définir différents degrés de rationalité. En construisant ses propres décalages à partir de et en elle-même, la Raison fonctionne ainsi selon un schéma auto-reproducteur, puisqu'elle ne produit comme réalité que ce qui en retour la confirme et la renforce. Elle traite de l'animé comme de l'inanimé, des individus comme des objets, réifie la pensée dans la technique, organise le travail, etc. Adorno et Horkheimer démasquent ainsi ses principes organisationnels, que sont « l'auto-conservation » et le « conformisme »⁴⁸, et qui aboutissent à un immobilisme de la pensée. La capacité critique de la Raison se retournerait donc en quelque sorte contre elle-même. Mais pour Adorno et Horkheimer ces dérives de la Raison ne sont en fait que des *abus*. En effet, la Raison porte bien en elle-même la capacité à se limiter dans l'exercice de sa domination même ; c'est-à-dire que si la Raison ne s'était pas arrêtée dans son mouvement, elle aurait fini par dépasser sa propre mythification : il faudrait « reconnaître la domination dans le penser lui-même comme nature non-réconciliée »⁴⁹ pour

⁴⁴ M. Horkheimer et T. Adorno, *La dialectique de la Raison* (1947), traduction de Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010.

⁴⁵ J. Habermas, *L'espace public* (1962), traduction de Marc B. de Launay, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1997.

⁴⁶ M. Horkheimer et T. Adorno, *La dialectique de la Raison* (1947), *op. cit.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

redonner à la Raison « une pratique authentique et révolutionnaire ». Les abus de la Raison ne sont pas donc pas inhérents à la Raison, ils n'en constituent pas le développement naturel et inéluctable, mais ils seraient le produit d'une Raison en quelque sorte inauthentique, d'une Raison qui ne serait plus tout à fait elle-même ou qui aurait d'une certaine manière dépassé ses propres limites. Cette idée d'une Raison pervertie, inauthentique, est cependant très problématique. Certes, elle permet à Adorno et Horkheimer de contourner la difficulté qu'il y aurait à adresser une critique rationnelle à une Raison supposée totalitaire – car sans cette dialectique de l'authenticité, au nom de quelle Raison critiquer *la* Raison ? Mais ce recours à l'authentique est à double-tranchant : il suppose l'extériorité d'une idéalité théorique, d'une certaine normativité fondatrice, qui semble incompatible avec l'affirmation d'une Raison totalisante – car quelle Raison aurait produit *cette* Raison comme objet de pensée ?

Habermas suit une voie très proche de celle d'Adorno et Horkheimer. D'après lui, l'échec de l'*Aufklärung* n'est pas tant dû à un usage « inauthentique » de la Raison qu'à une perversion de l'Espace Public : le projet kantien d'un public s'éclairant de lui-même à partir d'un espace public absolument libre n'a pas fonctionné car la société marchande du XIX^e siècle a précipité la dégénérescence de l'« *Öffentlichkeit* » en « *Publizität* », de l'espace public en espace publicitaire : c'est l'interpénétration des sphères publiques et privées et de leurs intérêts divergents qui pervertit le débat public en slogan publicitaire. L'évolution de la Presse et l'apparition de nos *mass media* sont pour Habermas tout à fait déterminantes :

« La sphère publique devient une cour devant le public de laquelle un prestige est mis en scène – au lieu de développer une critique au sein de ce public [...] : elle confère à des personnalités ou à des choses un prestige public, et les rend par là susceptibles d'être adoptées sans réserve ni discussion, au sein d'un climat d'opinion non-publique. »⁵⁰

Autrement dit, l'apparition et le développement des *Public Relations* et des *mass media* permettent de contourner le but originel de l'Espace Public à partir de la création d'un espace nouveau, mixte, qui exclue le public pour au contraire privatiser l'espace de discussion. L'idéal normatif d'un Espace Public absolument libre se trouve nié par l'instauration d'un espace de simple exposition, de non-discussion. Le public n'est pas acteur de l'Espace Public, il n'en est plus que le spectateur. Loin de constituer le lieu d'expression et de confrontation privilégié de l'opinion publique, cet espace devient au contraire le domaine d'une opinion non-critique, pacifiée, régie par un ensemble de règles privées et définies par ses acteurs principaux – par définition, un ensemble de règles non-démocratiques. La sphère publique

⁵⁰ J. Habermas, *L'espace public* (1962), *op. cit.*, p. 209. Habermas souligne.

ainsi pénétrée des intérêts privés ne produit dès lors que du consensus aveugle, du conformisme béat, des indignations autorisées. Désarmée de tout son potentiel critique, « l'opinion publique règne mais ne gouverne pas »⁵¹.

Pour Habermas et d'autres penseurs de l'École de Frankfort, la solution du problème passe par l'élaboration d'une éthique de la discussion, qui consisterait à délimiter l'espace de la discussion à l'aide d'un cadre normatif. Cet ensemble de normes, formulé et accepté implicitement (d'après Karl-Otto Apel) ou explicitement (d'après Habermas), par les participants au débat, garantirait la liberté et la pertinence critique de l'Espace Public ainsi fondé. Cette analyse se réclame également de la conception kantienne de l'*Aufklärung* dans la mesure où à l'origine

*« la Publicité chez Kant doit être comprise comme ce principe qui représente la seule instance capable de garantir l'unité de la politique et de la morale. Pour Kant, l'Öffentlichkeit est le principe qui commande le régime du droit, et c'est avant tout la méthode de l'Aufklärung. »*⁵²

Autrement dit, la conception d'une éthique normative de la discussion comme instrument d'une théorie critique de la démocratie serait fondée sur l'unicité du projet moral et politique à l'origine de l'*Aufklärung*.

Ainsi, malgré la proximité apparente entre les thèses de Foucault et celles de l'École de Frankfort, cette thématique d'une Raison monolithique qu'il faudrait en quelque sorte épurer, dont il faudrait régler l'usage, les distingue radicalement. Ce n'est pas tant qu'il s'agisse d'une approche erronée pour Foucault, ce n'est tout simplement pas la sienne. Il est davantage intéressé par « les rationalités », c'est-à-dire la manière dont la raison investit différents champs (la folie, la sexualité, le gouvernement, etc.), opère des partages, élabore ses moyens et ses fins, réfléchit ses pratiques, etc., que par la Raison comme faculté constitutive du schème transcendantal. D'après lui, ce n'est ni la Raison comme faculté qui fait problème, ni son usage, ni même une donnée intrinsèque de la rationalité, mais l'attitude qui consiste à se laisser gouverner ; au fond, quelque chose qui aurait davantage à voir avec le sujet, l'obéissance et le courage, qu'avec la rationalité elle-même.

L'*Aufklärung* a suivi en France un cheminement bien différent. Pour Foucault, « le bloc constitué par les Lumières et la Révolution » a sans doute diminué la portée de l'*Aufklärung* dans son ensemble. Il y a bien eu une « valorisation politique » des philosophes des Lumières, mais la sacralisation de l'épisode Révolutionnaire comme événement fondateur

⁵¹ *Ibid.*, p. 249.

⁵² *Ibid.*, p. 114.

de la République Française prévient en un même mouvement tout questionnement des rapports entre les Lumières et la Terreur. Dans ces conditions, c'est par le biais de la phénoménologie, notamment dans l'après-guerre, que l'*Aufklärung* ressurgit. La problématisation du déchaînement du pouvoir suscité par la rationalisation se fait alors par la prise de conscience que

« le sens ne se constitue que par des systèmes de contraintes caractéristiques de la machinerie signifiante. »⁵³

C'est au fond à travers l'analyse des effets de pouvoir induits par le langage, aussi bien lorsqu'il s'agit de rendre compte du vécu subjectif que de structurer et d'exprimer la vérité scientifique, objective (Foucault mentionne Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), que la pensée française a été confrontée aux effets aliénants de la rationalisation.

Mais Foucault reproche à ces approches des paradoxes de l'*Aufklärung* d'être trop intellectuelles, trop académiques :

« toutes ces recherches historiques n'ont fait, me semble-t-il, que recouper comme par un jour étroit et comme à travers une sorte de meurtrière universitaire ce qui fut après tout le mouvement de fond de notre histoire depuis un siècle. »⁵⁴

Le libéralisme comme l'hégéliano-marxisme n'ont pas été en mesure d'anticiper, de rendre compte ou de prévenir l'apparition des totalitarismes. Il s'agit là d'une accusation très grave, peut-être la plus grave que l'on puisse porter à l'encontre d'une théorie : celle de n'avoir pas été en adéquation avec la réalité ; disqualification si franche que Foucault a besoin de préciser qu'elle ne procède pas d'un esprit polémique, mais lui permet de réaffirmer l'urgence de ce questionnement de l'*Aufklärung*.

Une fois marquées les différences entre « petite critique », critique transcendantale et *Aufklärung*, une fois la démarche foucauldienne distinguée de celles de l'École de Frankfort en Allemagne, et de la phénoménologie en France, Foucault peut aborder de front ce qu'implique l'attitude critique en termes de positionnement et de méthode.

Toute la difficulté de la position de Foucault réside dans son hybridation ; elle serait une « pratique historico-philosophique », c'est-à-dire ni tout à fait historique, ni tout à fait philosophique, mais elle emprunterait à l'une ses méthodes, à l'autre ses objets : il s'agit pour Foucault de faire du sujet et de la vérité les objets d'une histoire, projet en lequel ni historiens ni philosophes ne peuvent se reconnaître. Foucault parle d'expérience : sa méthode

⁵³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 44.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 44.

« archéologique » s'était déjà heurtée à une levée de boucliers de la part des historiens dans les années 60, et il sort tout juste d'une table ronde avec douze historiens organisée par Michelle Perrot et François Ewald le 20 mai 1978, soit sept jours avant cette intervention devant la Société Française de Philosophie⁵⁵ ! Les réticences des historiens à propos de la méthode foucauldienne peuvent être saisies à partir de deux foyers critiques principaux : d'une part, la démultiplication des objets susceptibles d'histoire ; d'autre part, une certaine pratique de l'archive. On peut se référer notamment à l'article de Jacques Léonard, dont l'échange avec Foucault constitue le point de départ de la table ronde du 20 mai 1978, dans lequel le philosophe est comparé à « un cavalier barbare », qui « parcourt trois siècles, à bride abattue. Il brûle la steppe sans précaution »⁵⁶. Il était également tout à fait étranger à la méthode philosophique de chercher à fixer les essences (du sujet, de la vérité) dans l'analyse des archives, dans l'épaisseur et la poussière du matériau historique. Certes, Nietzsche avait déjà en quelque sorte inauguré une certaine pratique philosophique en ce sens, notamment dans sa *Généalogie de la Morale*, mais sa démarche se voulait philologique et psychologique tandis que celle de Foucault déborde vers le domaine historique. Faire l'histoire d'objets philosophiques, ou faire de la philosophie avec des matériaux d'historiens, c'est ce décroisement initié par Foucault qui suscite une véritable tourmente, et qui explique peut-être ses précautions oratoires récurrentes dans l'intervention du 27 mai 1978. Nous aurons toutefois l'occasion de montrer que les réserves de Foucault quant à son propre positionnement ne sont pas que rhétoriques.

Cette « fiction » d'histoire et de philosophie se présente sous les traits d'un retour redoublé sur soi. Il s'agirait de « se faire sa propre histoire »⁵⁷, autrement dit de faire retour sur soi comme sujet dans une actualité, double retournement du sujet sur soi et ce monde auquel il appartient et qui le produit comme soi :

« Qu'est-ce donc que je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d'humanité qui est assujéti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier ? »⁵⁸

Or, de manière tout à fait surprenante, cette pratique consiste à « désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique » ; la contradiction d'un retour sur soi

⁵⁵ Cf. M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 277 (*La poussière et le nuage*), ainsi que le n° 278 (*Table ronde du 20 mai 1978*) pour le compte-rendu de cette rencontre avec les historiens.

⁵⁶ J. Léonard, *L'historien et le philosophe* (1976), in M. Perrot, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaires au XIX^e siècle* (1980), Paris, Seuil, coll. « l'univers historique », 1980, p. 11.

⁵⁷ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), op.cit., p. 45.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

désobjectivé n'est cependant qu'apparente. Il s'agit là d'une précision essentielle pour comprendre la position foucauldienne sur l'*Aufklärung* et le sujet : désobjectiver la question du sujet, c'est un point de vue philosophique la dé-transcendantaliser. Par le biais d'une analyse historique, Foucault entend repartir du sujet dans ce qu'il a d'immanent, d'historique et même de géographique, autrement dit de retracer les points d'émergence du sujet philosophique transcendantal à partir de l'épaisseur des contenus historiques, de son immanence. Or, au cœur de cette recherche sur le sujet et sa production par les effets de vérité et le pouvoir, caractéristique des enjeux de la modernité, Foucault découvre qu'elle partage avec l'*Aufklärung* un même « schème historique », c'est-à-dire une communauté de problématiques et de configurations. Autrement dit, s'interroger sur l'*Aufklärung*, c'est interroger la modernité. L'essentiel pour Foucault n'est pas de cadrer sa recherche de manière historique – il ne s'agit pas, par exemple, de limiter temporellement son travail à partir de 1784, date de parution de l'article de Kant, jusqu'à 1978 – mais de défendre la transversalité de son travail : à chaque fois qu'il y a problématisation des rapports entre sujet, pouvoir et vérité, il y a *Aufklärung*, il y a modernité. Si cette manière de travailler est bien sûr absolument anti-historienne, elle n'est pas pour autant anachronique. Elle se focalise sur l'*Aufklärung* comme interrogation, comme matrice de problématisations. Ainsi, dans cette intervention du 27 mai 1978, la notion de modernité reste ambiguë : elle désigne certes tout à la fois une période historique qui s'ouvre avec "*Was ist Aufklärung ?*", mais une période qui se poursuit jusqu'à nous par la continuité du « schème historique » de la modernité. Il n'y a pas de post-modernité, car nous nous trouvons toujours dans ce même questionnement des rapports entre pouvoir, savoir et sujet, questionnement inauguré par l'article de Kant.

La démarche originale de Foucault nécessite une méthode tout aussi originale, qu'il convient de détailler. Il propose de contourner la voie tracée par Kant et suivie par l'École de Frankfort, qui consiste à interroger l'*Aufklärung* à partir du problème de la connaissance, pour à l'inverse procéder à « une enquête en légitimité des modes historiques du connaître »⁵⁹. En effet, il ne s'agit pas de savoir en quoi, comment, par quelles erreurs ou illusions, la raison aurait outrepassé ses propres limites pour s'auto-instituer en instrument de domination ; il ne s'agit pas de critiquer la dégénérescence de la connaissance en une métaphysique de la technique. Foucault entend se situer en quelque sorte en-deçà : non pas faire une enquête en légitimité des modes historiques du connaître, mais procéder à une « épreuve

⁵⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 47.

d'événementialisation »⁶⁰ de la connaissance même. Assigner comme objectif à la recherche de dégager les points d'émergence de réseaux, de corrélations nouvelles, entre « mécanismes de coercition et éléments de connaissance »⁶¹, c'est en effet revenir à un point où le savoir n'est pas encore connaissance mais est en train de se constituer comme telle, et où le pouvoir n'est pas encore loi, code, institution, mais est en train de se solidifier comme tels. En somme, cela implique de revenir au point où savoir et pouvoir ne s'imposent pas encore avec toute la force de l'évidence de la vérité et de la domination. Opérer une épreuve d'événementialisation consistera donc à interroger le matériau historique dans toute sa diversité, toute son hétérogénéité, pour retrouver ces nœuds de formation du pouvoir-savoir.

Refuser à ce stade d'assigner un partage de légitimité de la connaissance est lourd de conséquence d'un point de vue épistémologique comme méthodologique. Au niveau épistémologique, cela suppose bien sûr de mettre au moins entre parenthèses le partage entre vrai et faux. Au niveau méthodologique, cela implique de construire une grille d'analyse autour des termes de « savoir » et « pouvoir », plus épistémologiquement et politiquement neutres que « connaissance » et « domination ». Car au fond, ce n'est pas la valeur de vérité de la vérité qui intéresse Foucault, ce n'est pas la question de savoir si ce qu'on désigne comme vérité est bien vrai, mais la capacité d'un énoncé à produire des effets de pouvoir, qu'il soit épistémologiquement vrai ou non ; car à ce titre, erreur, illusion comme mensonge produisent paradoxalement tout autant d'effets de pouvoir que la vérité même⁶². Dans une critique du pouvoir et des arts de gouverner, l'enjeu consiste dès lors non pas à retracer le destin épistémologique des systèmes de domination, mais à dégager leur « seuil d'acceptabilité historique ». L'idée fondamentale de Foucault est que ces systèmes que sont par exemple la prison, la psychiatrie, la sexualité, ne portent en eux aucune justification intrinsèque, qui serait préalable à leur apparition, à leur installation hégémonique dans nos sociétés. Ils ne sont pas acceptés, triomphants, parce qu'ils sont vrais. Ils deviennent vrais parce qu'ils sont acceptés.

La méthode, que Foucault baptise du nom « d'archéologie »⁶³, consiste alors non pas à retrouver comment la vérité est progressivement découverte à travers la superposition des discours, mais comment elle se construit comme « positivité » et s'impose à partir même de

⁶⁰ Foucault souligne.

⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

⁶² Nous reviendrons plus loin en détails sur ce point. Pour le moment, contentons-nous de rappeler que la propagande, la manipulation, ou la dissimulation par exemple, produisent tout autant d'effets de pouvoir que la vérité sur les sujets.

⁶³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 49 ; Foucault souligne.

« ce qui [la] rendait difficile à accepter ». Autrement dit, ce sont les luttes, les résistances, les points de friction, qui révèlent la positivité émergente, et non pas la découverte progressive, dialectique, paisible et sereine d'une vérité sous-jacente, qui enfin adviendrait à la lumière de la connaissance. Définir sa méthode comme archéologie, ce n'est évidemment pas une nouveauté de la part de Foucault. Bien au contraire, puisqu'il s'agit sans doute de la caractérisation la plus ancienne de son travail : pour rappel, il était déjà question de faire dans *l'Histoire de la Folie à l'Âge Classique* « l'archéologie d'un silence »⁶⁴, et dans *Naissance de la Clinique* une « archéologie du regard médical »⁶⁵. Or, la définition de l'archéologie reste remarquablement stable. Ainsi, dans un entretien accordé par M. Foucault à R. Bellour en 1966, il explique sa méthode d'une manière similaire :

« Les choix qu'on peut faire, ils sont inavouables, et ne doivent pas exister. On devrait tout lire, tout étudier. Autrement dit, il faut avoir à sa disposition l'archive générale d'une époque à un moment donné. Et l'archéologie est, au sens strict, la science de cette archive. [...] Ce genre de recherche n'est possible que comme analyse de notre propre sous-sol. Ce n'est pas un défaut de ces disciplines rétrospectives de trouver leur point de départ dans notre actualité. »⁶⁶

Si la méthode foucauldienne évolue, c'est en fait d'une autre manière : il y a bien une extension du domaine d'expériences de l'archéologie, des discours aux pratiques. Si l'archéologie demeure la méthode d'analyse privilégiée des discours, la généalogie sera la méthode d'analyse des pratiques. D'archéologique, la méthode devient archéo-généalogique. Cette évolution commence à poindre en 1971 à l'occasion de la rédaction de l'article intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »⁶⁷, en hommage à Jean Hyppolite. Le travail que Foucault accomplit alors à propos de la notion « d'origine » fait tomber les barrières qu'il avait lui-même tout d'abord érigées entre archéologie et généalogie⁶⁸.

Pour Foucault, la généalogie « s'oppose à la recherche de "l'origine" ». Voilà une définition tout à fait paradoxale, car qu'est-ce alors que la généalogie ? C'est toute l'ambiguïté du terme « origine » que soulignent ces guillemets. À la lecture de Nietzsche,

⁶⁴ Cf. M. Foucault, *Préface* (1961), in M. Foucault, *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 188 : « Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence. »

⁶⁵ M. Foucault, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical* (1963), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1997.

⁶⁶ Cf. M. Foucault, *Michel Foucault, « Les Mots et les Choses »* (1966), in M. Foucault, *Dits et écrits I (1954-1975)*, op. cit., n° 34, pp. 527-528.

⁶⁷ Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), J.F. Balaudé et P. Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche* (2000), Paris, Le livre de poche, coll. « références - Philosophie », 2000, pp. 102-130.

⁶⁸ Cf. M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire* (1967), in M. Foucault, *Dits et écrits I (1954-1975)*, op. cit., p. 623 : « L'archéologie, telle que je l'entends, n'est parente ni de la géologie (comme analyse des sous-sols), ni de la généalogie (comme description des commencements et des suites), c'est l'analyse du discours dans sa modalité d'archive ».

l'attention de Foucault est attirée par les usages si particuliers et si marqués que le philologue fait des termes « *Ursprung* » d'un côté, « *Herkunft* » et « *Entstehung* » de l'autre. De fait, les projets de Nietzsche et de Foucault ont ceci de commun qu'ils nécessitent tous deux l'élaboration d'une autre historiographie. Le rejet nietzschéen de l'*Ursprung* comme origine métaphysique trouve écho dans le rejet des universaux auquel appelle Foucault⁶⁹. S'il ne peut y avoir « nul recours fondateur, nulle échappée dans une forme pure », c'est parce que la généalogie s'érige précisément contre l'*Ursprung*, contre une certaine conception « platonicienne » de l'histoire. Car l'*Ursprung* pointe vers l'essence de la chose, une origine hors du temps et de l'espace, « avant le corps », dont procéderait toute chose, cause première et transcendante. Le rôle de l'historien consisterait alors à « dévoiler » « ce qui était déjà », le « cela même », dans un mouvement d'épuration du réel, de tout ce qu'il peut contenir d'accidentel, de contingent, de successif ; les événements ainsi restitués dans leur pureté causale renverraient à une origine unique d'un côté, et de l'autre à une finalité téléologique vers laquelle tout ferait signe.

Cette historiographie dénoncée par Nietzsche et Foucault implique ainsi trois postulats : l'identité de l'origine, sa pureté transcendantale, et le fait qu'elle seule soit « le lieu de la vérité ». « Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance, ne sera donc jamais partir à la quête de leur "origine" »⁷⁰, mais pour Nietzsche, de leur provenance (*Herkunft*⁷¹) et de leur émergence (*Entstehung*).

L'*Herkunft* est empreinte d'une double exigence. La première, que Foucault se réapproprie, consiste à

« retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. »⁷²

C'est-à-dire qu'il s'agit de rétablir les multiplicités, les dispersions, les déviations, les erreurs, les contingences qui jalonnent l'apparition et la formation des connaissances ; rechercher l'*Herkunft*, c'est restituer la pluralité, l'altérité, l'hétérogénéité et la complexité du réel pour inquiéter la vérité – et non la fonder. La deuxième caractéristique de l'*Herkunft* consiste à corporéiser le vrai, à l'in-carner. Rechercher l'*Herkunft*, cela revient en un même mouvement à affirmer que la vérité n'est pas transcendance pure mais bien qu'elle se constitue dans la

⁶⁹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 50 : « ces ensembles ne sont pas analysés comme des universaux auxquels l'histoire apporterait avec ses circonstances particulières un certain nombre de modifications. »

⁷⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), *op. cit.*, p. 107.

⁷¹ L'allemand rend plus évidente la signification strictement temporelle de ce jeu sur la racine « *Kunft* » : *Herkunft, Zukunft, Abkunft*...

⁷² M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), *op. cit.*, p. 109.

fange de l'immanence. À la racine de toute prétention à la vérité se trouvent les corps des savants, leurs instincts, leur « appareil digestif », leur « mauvaise respiration », leur « mauvaise alimentation »⁷³, que des artifices comme « l'objectivité » contribuent à dissimuler. La pureté de la vérité, sa localisation dans un lieu supra-sensible, sont des fables, des subterfuges qui dissimulent la victoire d'un type d'instincts sur d'autres dans cette guerre qu'est le déploiement de la volonté de puissance. La victoire des instincts de « la démagogie athénienne, [de] sa croyance à l'immortalité »⁷⁴, a provoqué un affaiblissement des corps ; les corps arborent les stigmates de l'histoire. Le corps trahit la fragilité de la vérité parce qu'il rend visible l'éclat du pouvoir : le corps « surface », « lieu », « volume »⁷⁵, mais aussi profondeur, est tout à la fois le commencement de la vérité et la surface d'inscription de ses effets de pouvoir. La vérité n'est pas une transcendance immobile et inaltérable qui attendrait d'être dévoilée, mais une construction dans et par les corps, qui n'a pour elle que d'être la dernière erreur à la mode. Cette corporéité de la vérité, essentielle pour Nietzsche et Foucault, s'oppose diamétralement non seulement à la conception platonicienne de la vérité, mais aussi à sa conception verticale du corps. En effet, le corps platonicien est tout entier pris dans une verticalité, qui va de la tête jusqu'au ventre en passant par le cœur. Le corps de Platon est comme une échelle unidimensionnelle de gradation qui hiérarchise la valeur des hommes et des Cités. Or, La survalorisation de la tête comme siège du *logos* représente déjà une victoire d'une certaine volonté de puissance, qui privilégie la *vita contemplativa* sur la *vita activa*. La démarche de Nietzsche et Foucault implique donc de revenir en-deçà de cette hiérarchisation ; pour Nietzsche, de démasquer quels instincts sont à l'origine de cette promotion de la *vita contemplativa* sur tous les autres genres de vie ; et pour Foucault, de retracer les éléments (discours, pratiques) à partir desquels ce qui n'était que contingent se construit comme vérité nécessaire. La démarche généalogique restitue le corps dans sa tridimensionnalité et son horizontalité. Et parce qu'elle réinscrit la vérité dans le corps, elle est en opposition radicale avec toute *Ursprung* qui assimilerait l'origine à une *eidōs*.

Si la recherche de l'*Herkunft* aboutit à la caractérisation de l'origine comme provenance, temporelle, corporelle et multiple, le repérage de l'*Entstehung* consiste en outre à démasquer « l'émergence, le point de surgissement »⁷⁶, « le lieu d'affrontement » des forces.

⁷³ *Ibid.*, p. 110 ; Foucault fait sans aucun doute référence ici à F. Nietzsche, *Ecce homo, comment on devient ce que l'on est* (1888), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduction de Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1974, *Pourquoi je suis si avisé*, §1, §2 et §3.

⁷⁴ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), *op. cit.*, p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 114.

La vérité n'est pas le produit d'un consensus docile et tranquille, mais l'expression d'une victoire, qui s'affirme comme domination. La vérité est la traduction d'une violence imposée par des hommes sur d'autres hommes, des dominants sur les dominés, des vainqueurs sur les vaincus. L'*Entstehung* se fixera pour objectif de retrouver les lieux où cette guerre se déroule et où cette victoire devient visible, là où elle se matérialise : dans les rituels, les obligations et les procédures, le droit, les règlements, etc. ; mais aussi les prisons, les asiles, les usines, les places, les *open space*, etc. ; matérialité des discours, matérialité des architectures. L'*Entstehung* pointe vers les gestes,

« ces effets de réels si spécifiques qui sont ceux du partage du vrai et du faux dans la manière dont les hommes se "dirigent", se "gouvernent", se "conduisent", eux-mêmes et les autres. »⁷⁷

Il y a ainsi complémentarité entre *Herkunft* et *Entstehung*, l'une réinscrivant l'origine dans sa corporéité, l'autre dans son épaisseur architecturale et discursive.

La généalogie s'oppose aussi bien à l'historiographie de l'historien professionnel d'une part, tout à la fois « chevalier vertueux de l'exactitude », « grand témoin du réel », « savant désolé qui pleure »⁷⁸, et au philosophe, « pintade effarouchée », d'autre part. Car il s'agit bien ici de faire de l'histoire *et* de la philosophie autrement.

« Nul recours fondateur, nulle échappée dans une forme pure », cela implique en conséquence de rejeter tous les universaux, de refuser la production de grilles d'analyses à partir de foyers totalisants, unitaires et pyramidaux – sans quoi Foucault retomberait dans les travers qu'il dénonce – mais aussi, enfin, de remettre en question les postulats de l'historiographie classique. De fait, la révision-réappropriation du concept d'événement par Foucault ouvre la voie à une réinterprétation de la causalité telle qu'elle est habituellement conçue dans l'Histoire. Dans une perspective chronologique, les événements se déploieraient dans l'inéluctabilité d'une genèse, où la nécessité est toujours exprimée dans le sens de l'antériorité. Or, pour Foucault, les événements doivent bien davantage être conçus comme des singularités, au sens où ce qui les définit est justement leur caractère soudain, inattendu, en décalage avec le contexte dans lequel ils s'inscrivent – leur discontinuité. La conception de l'événement comme produit d'une cause ne vaut qu'à travers une reconstruction *a posteriori* de la continuité historique, ce qui en fin de compte nie l'événement dans sa singularité. Le continu ne fabrique que des non-événements. C'est là un reproche très important que Foucault adresse aux historiens que de faire de « la "dévénementialisation" le principe de

⁷⁷ Table Ronde du 20 mai 1978, in M. Perrot, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (1980), *op.cit.*, p. 50.

⁷⁸ M. Foucault, *La poussière et le nuage*, in M. Foucault, *Dits et écrits II* (1976-1988), *op.cit.*, n° 277, p. 829.

l'intelligibilité historique »⁷⁹, et une des causes majeures de leur désaccord. Il ne s'agit pas de rejeter en bloc le concept de causalité dans l'Histoire, mais de le faire fonctionner autrement ; non plus de considérer que les événements sont des « produits », mais des « effets ». Ce décalage introduit des différences importantes entre les méthodes foucaldienne et historienne.

Première différence : l'événement est rendu à sa singularité à travers la démultiplication inépuisable des causes qui le sous-tendent. Il n'est plus réinséré dans une chaîne causale qui sature l'explication de son émergence d'après un principe unitaire établi *a posteriori*, mais le voilà au contraire rendu au hasard, à l'indétermination comme au choix qui président à son émergence, à sa contingence radicale, à son incertitude. Autrement dit, rendre à l'événement sa singularité suppose de rendre visibles aussi bien les raisons pour lesquelles il s'est produit que les raisons pour lesquelles il aurait pu tout aussi bien ne pas se produire. Traiter les événements comme des effets contingents et non comme des causes nécessaires d'autres événements bouleverse la relation de cause à effet. Dans la généalogie foucaldienne, la nécessité chronologique, supposée par une certaine conception continuiste de l'histoire, disparaît.

Deuxième différence : le concept revu d'événement s'intègre non pas dans l'analyse de « périodes », mais de « problèmes ». Il ne s'agit plus d'examiner l'histoire d'une période ou d'une institution bornée chronologiquement (par exemple faire une histoire de la prison sous l'Empire), mais de problématiser l'existence de la prison à partir des questions plus générales de la punition et de l'enfermement. Non pas décrire dans les moindres détails la naissance administrative et le fonctionnement de l'institution, mais se demander comment et pourquoi une telle institution a vu le jour et s'est en fin de compte imposée avec toute la force de l'évidence, aussi rapidement et aussi durablement. Une telle conception de l'événement ne fonde pas l'évidence, mais la questionne et l'inquiète.

De ces deux premiers points, une conséquence méthodologique immédiate surgit : il faut refuser tout « principe de fermeture »⁸⁰. Cela signifie, d'une part, de n'exclure aucun matériau ; Foucault revendique la possibilité de travailler des matériaux hétérogènes, déhiérarchisés, incomplets. Typiquement, il n'hésite pas à confronter et à mettre sur un même plan ouvrage théorique et document de police. L'essentiel est de mettre au jour tout le réseau de relations qui rend compte de la discontinuité de l'événement, de tout ce que ce réseau peut avoir d'approximatif, de délibéré, d'hasardeux, d'expérimental. Le matériau historique seul

⁷⁹ Table Ronde du 20 mai 1978, in M. Perrot, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (1980), *op.cit.*, p. 45.

⁸⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op.cit.*, p. 51.

n'explique rien, il n'est pas un tout qui constituerait une preuve en soi. Sa propre justification le déborde, le surplombe ou le sous-tend, ce qui permet à Foucault de l'utiliser de manière tout à fait innovante. Dans la méthode archéo-généalogique, le matériau historique fait signe, il n'est qu'un symptôme qui ne rend pas compte en lui-même de la totalité du diagnostic. D'autre part, cela signifie que les jeux de relation qui font fonctionner les dispositifs de pouvoir ne sont pas figés, mais qu'ils s'insèrent dans un « champ d'interactions » en mouvement. Ils offrent une prise à « toute une forme d'analyses que l'on pourrait dire *stratégiques* »⁸¹, c'est-à-dire que le fait de démasquer ce qu'a d'illusoire un principe explicatif unitaire implique nécessairement un jeu ininterrompu entre différents niveaux de légitimations, qui par les interstices qu'il crée offre un point d'entrée, une multitude de prises, à la critique. Par exemple, aucune des quatre légitimations usuelles de la prison (utilitariste, légaliste, équitable, rédemptrice) ne suffit individuellement à rendre totalement compte de l'émergence de l'enfermement comme généralité. Ce qui permet tout à la fois de les faire jouer les unes contre les autres (critiquer par exemple la conception rédemptrice de la prison au nom de sa conception légaliste), ou même de remettre en cause la prison depuis le seuil à partir duquel une de ses justifications la déborde – par exemple, critiquer la prison à partir de sa prétention utilitariste : n'y a-t-il pas quelque moyen de punir qui serait plus utile, moins coûteux économiquement et socialement, que la prison ?

Cette matrice méthodologique complexe vise à retrouver les seuils d'acceptabilité du pouvoir dans des configurations stratégiques précises, à établir comment et à partir de quelle singularité ce qui n'était que contingent est parvenu à s'imposer ; et depuis ces seuils, affirmer la possibilité de penser autrement, révéler les points d'appui d'une critique possible, démasquer la sacralité du pouvoir pour exposer sa faiblesse, sa fragilité – en fin de compte, montrer qu'avant toute chose il suffit de faire preuve d'un peu de courage, de cette « volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude »⁸². Le choix de l'expression « volonté décisive » fait bien sûr écho à l'interprétation de Foucault de « paresse et lâcheté » comme « manque de volonté et de courage » au début de son intervention⁸³. Mais on peut voir davantage ici que le souhait de Foucault de réaffirmer un fondement commun à l'attitude critique et à l'*Aufklärung*. En effet, par cette formulation Foucault définit une volonté comme une attitude ; il y a comme une équivalence, une immédiateté entre vouloir et agir. C'est le fait de recentrer la critique sur les

⁸¹ *Ibid.*, p. 52 ; Foucault souligne.

⁸² *Ibid.*, p. 53.

⁸³ *Ibid.*, p. 40.

seuils d'acceptabilité du pouvoir plutôt que sur les limites de la connaissance qui permet non seulement d'abolir la distance traditionnellement marquée entre ces deux notions, mais aussi d'inverser leur relation : ce n'est plus le vouloir qui fixe les limites de l'agir, c'est l'agir qui témoigne de l'étendue du vouloir. Car il n'est plus alors simplement question de combattre paresse et lâcheté, mais de marquer par ses actes une volonté de refuser un certain type de gouvernement. Paresse et lâcheté ne sont pas pour autant niés par ce rapprochement entre vouloir et agir : c'est simplement que tant qu'on ne fait pas vraiment ce que l'on dit vouloir, cela témoigne qu'en fait on ne veut pas vraiment ce qu'on dit vouloir.

Cette définition de l'attitude critique à partir des seuils d'acceptabilité du pouvoir pose toutefois quelques difficultés.

Premièrement, rappelons qu'il s'agit d'une définition essentiellement négative : il est avant tout question de

« ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux »⁸⁴,

ce que Foucault confirme lors de la discussion. En effet, à une question posée par Jean-Louis Bruch, il précise :

« Je pense qu'en fait, la volonté de n'être pas gouverné est toujours la volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix. Quant à la formulation de n'être par gouverné du tout, elle me paraît être en quelque sorte le paroxysme philosophique et théorique de quelque chose qui serait cette volonté de n'être pas relativement gouverné. Et quand à la fin je disais volonté décisive de n'être pas gouverné, alors là, erreur de ma part, c'était n'être pas gouverné ainsi, comme cela, de cette manière. »⁸⁵

Ses hésitations, ses reformulations, sont certes la preuve d'une pensée en cours d'élaboration. Elles semblent faire signe tout à la fois vers l'attachement de Foucault au texte de Kant (et à sa volonté d'inscrire son propre projet dans la continuité de l'*Aufklärung*), et vers l'embarras qu'il ressent face à lui. D'un côté, Foucault utilise en effet un vocabulaire très marqué : il accorde une grande attention au champ lexical de la *volonté*, plutôt qu'à celui du courage, par exemple – et pourtant entre « volonté décisive » et « courage », la distance peut sembler bien mince. D'un autre côté, il survole les problèmes posés par l'attachement de Kant à l'obéissance, et par la traduction de l'*Aufklärung* en une certaine conquête de l'autonomie. Or,

⁸⁴ *Ibid.*, p. 38 ; Foucault souligne.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 59.

la difficulté est réelle : comment concilier un refus radical d'être gouverné (comme cela, par ceux-ci, à ce prix) et un impératif indépassable d'obéissance ? Quand bien même il s'agirait uniquement de consentir et non d'obéir aveuglément, quand bien même le consentement serait « éclairé », fruit de la mise en œuvre de notre propre normativité critique, nous savons que cela ne prémunit en rien des excès du pouvoir. En outre, concevoir la liberté comme le résultat d'une obéissance, fût-ce à la maxime de la raison pratique, autrement dit concevoir la liberté comme autonomie, n'est-ce pas commencer par accepter ces limites mêmes que l'attitude critique est censée remettre en question ? Parti d'une volonté politique et subjective, d'une volonté « décisive de n'être pas tellement gouvernés », Foucault semble gêné par les paradoxes de l'autonomie et du consentement. La conception de l'attitude critique autorisait pourtant déjà l'élaboration d'une conception positive du courage, à partir des seuils d'acceptabilité du pouvoir, autrement dit dans la mesure où le pouvoir ne s'exerce que s'il est accepté, que parce qu'il est accepté. Et la rupture de la distance entre volonté et attitude, entre vouloir et agir, permet de penser un courage qui serait mesure de l'action. Non plus un courage antérieur à la critique, un courage « prolégomène » (*sic*), une qualité intrinsèque qu'il faudrait posséder, une vertu à entraîner. Un courage qui tel le pouvoir n'est pas une chose, mais qui n'existe qu'à partir du moment où il « s'exerce », au sens où il se pratique, où il se met en action.

De fait, courage et attitude critique ne sont pas deux phases distinctes. Il ne s'agit pas de faire précéder par un quelconque travail sur soi la mise en œuvre de la méthode archéo-généalogique. Le courage est tout entier dans l'action elle-même, et en particulier dans cette action qui consiste à adopter une attitude critique, c'est-à-dire à mettre en œuvre la méthode proposée par Foucault dans son intervention. En ce sens, il s'agit d'une démarche qui s'oppose presque terme à terme à la conception platonicienne du courage telle qu'elle est développée dans le *Lachès*, qui fixe comme objectif au dialogue l'élaboration d'une conception du courage comme préalable à la définition et à l'identification de l'action courageuse⁸⁶. Elle s'oppose aussi à la démarche de Kant, dans la mesure où la méthode archéo-généalogique récuse tout « principe de fermeture ». Car il n'y a pas pour Foucault, dès cette intervention, de légitimité dans le partage entre un domaine dans lequel il faudrait inévitablement obéir, et un autre où tout serait permis. Cela aboutirait à reproduire un ersatz de la distinction entre les différents usages de la raison, hypothèse que Foucault a refusée.

⁸⁶ Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, tome II, traduction de Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 190d-e : « Cherchons donc d'abord, Lachès, à définir le courage. Nous verrons ensuite quel est le meilleur moyen d'en assurer la présence chez les jeunes gens, dans la mesure où les exercices et l'étude peuvent y réussir. Essaie donc de répondre à ma question : qu'est-ce que le courage ? »

Tous ces éléments d'une conception possible du courage sont déjà présents, mais l'attachement de Foucault à certains concepts kantiens semble l'empêcher de franchir le pas.

L'intervention de Foucault est marquée par d'autres hésitations. L'une d'entre elles en particulier concerne le titre de son intervention, et il en fait part dès l'introduction :

« Disons qu'effectivement, jusqu'à ces derniers jours, je n'avais guère trouvé de titre ; ou plutôt, il y en avait un qui me hantait mais que je n'avais pas voulu choisir. Vous allez voir pourquoi, c'eût été indécent. »⁸⁷

Quel aurait été ce titre si honteux ? Foucault ne nous le dit qu'en conclusion : « qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? »⁸⁸. Autrement dit, Foucault considère qu'il aurait été « indécent » de donner à son intervention le même titre que celui de l'article de Kant. Il ne s'agit ni de modestie, ni de rhétorique. La difficulté de Foucault est réelle : quelle serait la place de ces enquêtes en légitimité des modes historiques du connaître dans une perspective qui serait celle d'un *Aufklärung* qui nous assigne pour tâche de connaître tout ce que l'on peut connaître ? Quelle serait la place de l'attitude critique, qui émerge comme refus d'un consentement aveugle, dans la perspective d'un *Aufklärung* qui non seulement légitime mais redouble l'obligation d'obéissance ? C'est tout le texte de Foucault qui est pris dans la problématique de cette ambiguïté entre attitude critique et *Aufklärung*. Finalement, s'il trouve indécent de donner ce titre à son intervention, c'est parce que ce qu'il fait, ce qu'il promet, ce n'est tout de même pas la même chose, même si cela part d'une même aspiration. Comme l'explique Frédéric Gros dans son article intitulé « Foucault et la leçon kantienne des Lumières » :

« Si Kant s'inscrit bien, avec son Aufklärung, dans une tradition de l'attitude critique, c'est à la condition de rabattre la posture de non-gouvernementalité (mettons le refus d'obéir) sur l'exigence transcendante. De telle sorte que la question "comment ne pas être gouverné comme ceci ?" se trouve prise tout entière dans l'éclairage de l'interrogation : "que puis-je connaître ?" »⁸⁹

Nous avons montré en quoi cette conception kantienne de l'*Aufklärung* comme prélude à la critique transcendante n'est pas celle de Foucault, qui préfère remettre en question l'obéissance pour ouvrir de nouveaux champs de connaissance.

Le deuxième problème conséquent de positionnement dont Foucault témoigne dans cette intervention tient au fait qu'il défend une méthode historico-philosophique : il n'est bien sûr pas historien, mais de manière plus surprenante il ne se dit pas non plus philosophe, voire

⁸⁷ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), p. 36.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁹ F. Gros, *Foucault et la leçon kantienne des Lumières* (2006), in *Lumières*, Numéro 8, 2^e semestre 2006, Bordeaux, 2007, p. 162.

« à peine critique »⁹⁰. Or, ce n'est pas là non plus de la modestie de la part de Foucault. Comme le montre les nombreuses réflexions qu'il livre par rapport à son propre travail, Foucault est dans une constante interrogation quant au statut de ce qu'il fait, de ce qu'il est. Cette interrogation est caractérisée par une prise de distance initiale avec la philosophie, une manière pour Foucault de dire qu'il ne sait pas trop comment cataloguer ce qu'il fait, mais surtout qu'il n'est que peu philosophe. Attiré par une multiplicité des champs du savoir, Foucault donne le sentiment d'être toujours dans un entre-deux. Un peu psychologue, un peu historien, un peu « homme de savoir »⁹¹, un peu philosophe, rappelons que Foucault s'est lui-même défini pendant longtemps comme un « médecin », un « diagnosticien »⁹². Mais alors même qu'il réaffirme son attachement à Nietzsche par le biais de la terminologie qu'il utilise pour définir sa méthode comme généalogie, alors même que Nietzsche est peut-être le premier philosophe à avoir caractérisé son activité comme diagnostic⁹³, Foucault amorce une nouvelle transformation. Son problème est double ; d'une part, il considère que le philosophe ne joue aucun rôle dans la société⁹⁴ – or, lui entend bien en jouer un – ; d'autre part, Foucault est confronté à sa position de « tuteur » en tant qu'intellectuel. N'y a-t-il pas d'alternative entre le fait de ne jouer aucun rôle dans la société et le fait d'être cantonné à ce statut de « tuteur » dénoncé justement par Kant ? Foucault a tenté de contourner ce double-écueil de deux manières différentes.

La première, chronologiquement, a consisté à concevoir son rôle dans la société comme celui d'un journaliste. De fait, en 1975, à la question d'un étudiant américain qui lui demandait : « n'êtes-vous pas vous-mêmes philosophe ? Ne prédisiez-vous pas des événements ou l'usage qui serait fait de vos idées ? », il répond laconiquement : « je suis un journaliste »⁹⁵. À travers ce rejet implicite d'un certain rapport au temps qui serait celui de l'intellectuel-prophète, Foucault affirme son attachement à l'actualité. Le rôle du journaliste-philosophe représente un attrait tout particulier dans la mesure où il est indissociable de

⁹⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), p. 41.

⁹¹ M. Foucault et J. Chancel, *Radioscopie de Michel Foucault*, in M. Foucault, *Dits et écrits I (1954-1975)*, op. cit., n° 161, p. 1657.

⁹² Cf. M. Foucault, *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy* (1968), édition établie et présentée par Philippe Artières, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, p. 40.

⁹³ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir (« la gaya scienza »)* (1882-1887), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, édition revue, corrigée et augmentée par M. B. de Launay, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1982, Préface à la deuxième édition, §2 : « J'en suis encore à attendre la venue d'un philosophe médecin, au sens exceptionnel de ce terme – et dont la tâche consistera à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité ».

⁹⁴ Cf. M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un philosophe ?* (1966), in M. Foucault, *Dits et écrits I (1954-1975)*, op. cit., n°42, p. 580 : « Le philosophe n'a pas de rôle dans la société. Sa pensée ne peut se situer par rapport au mouvement actuel du groupe. »

⁹⁵ Cf. M. Foucault, *Dialogue sur le pouvoir* (1975), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op. cit., n° 221, p. 475.

l'*Aufklärung* compris comme interrogation et problématisation du présent. Car aussi bien le texte de Kant que celui de Mendelssohn « inaugurent "un journalisme philosophique" » dont l'objet consiste à

« analyser le « moment présent » et chercher, en fonction de ce qu'a été l'histoire de cette raison⁹⁶, en fonction aussi de ce que peut être son bilan actuel, quel rapport il faut établir à ce geste fondateur : redécouverte, reprise d'un sens oublié, achèvement, ou rupture, retour à un moment antérieur, etc. »⁹⁷

Le journalisme philosophique partage donc avec la généalogie une certaine volonté de diagnostic. Mais il ne s'agit pas de diagnostiquer le présent dans son épaisseur, un présent qui se serait ouvert avec les Lumières et qui durerait depuis plus de deux cents ans. Le journalisme philosophique resserre à l'extrême son attention sur l'actualité, sur ce qui est déjà en train de passer au moment même où on tente de le penser. Dès la seconde moitié de l'année 1978, les événements d'Iran donneront à Foucault l'occasion qu'il attendait de mettre concrètement en application sa conception d'une certaine utilité de la philosophie au travers du journalisme.

Deuxièmement, le souci de Foucault de ne pas tomber dans le piège de l'intellectuel-tuteur l'a conduit à élaborer le concept « d'intellectuel spécifique » dès 1976⁹⁸. L'intellectuel spécifique se distingue explicitement de l'intellectuel « universel » d'une part, et plus discrètement de « l'intellectuel engagé ». Lorsque Foucault évoque « l'intellectuel dit "de gauche" » « qui serait la forme sombre et collective », il est plus que probable que quelqu'un comme Sartre soit ciblé en arrière-plan. L'intellectuel spécifique ne travaille pas dans l'universel, il n'est pas le représentant ou la figure de proue d'une classe, la voix de ses combats, ni son porte-voix autoproclamé. On n'attend pas (plus ?) de lui qu'il construise un système global qui rendrait compte de la totalité du monde et de l'histoire. L'intellectuel spécifique travaille « dans des secteurs déterminés, en des points précis où les [situent] soit leurs conditions professionnelles de travail, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels) ». Foucault désigne Oppenheimer comme celui qui fut, peut-être, le premier exemple d'intellectuel spécifique : « directeur scientifique » du projet Manhattan, et à ce titre souvent surnommé « père de la bombe atomique », Oppenheimer était au centre de toutes les questions liées à la bombe : il en possédait la maîtrise technique, il était l'interlocuteur de l'institution, le

⁹⁶ « cette raison » : la rationalité occidentale.

⁹⁷ Cf. M. Foucault, *Introduction par Michel Foucault* (1975), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 219, p. 431.

⁹⁸ Cf. M. Foucault, *La fonction politique de l'intellectuel* (1976), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n° 184, pp.109-114.

responsable des questions logistiques, le référent des scientifiques. Aussi, à l'issue de la guerre son avis sur la dissémination de la technologie atomique occupait une place radicalement nouvelle : un technicien jouait le rôle de l'intellectuel, l'institution était critiquée de l'intérieur, par un de ses acteurs majeurs, à partir de son propre langage, sa propre configuration du savoir, et cette critique atteignait une dimension universelle par la froide gravité de la menace atomique – parce qu'elle prenait une dimension politique. Ainsi, outre la maîtrise technique, l'intellectuel spécifique se définit à partir de sa position locale, interne, dans les domaines sociaux et professionnels qu'il critique, et par sa capacité à influencer « la politique de vérité dans nos sociétés »⁹⁹. Ce n'est pas à partir d'un point situé à l'extérieur de l'institution, ou du champ du savoir, que l'intellectuel spécifique travaille. Il ne se réfère à aucune transcendance, aucun horizon normatif absolu. La critique de l'intellectuel spécifique est d'autant plus pertinente qu'il est un acteur ancré dans la configuration du pouvoir-savoir à partir de laquelle il prend la parole : c'est parce qu'il est lui-aussi à même de produire de la vérité, et donc des effets de vérité, que sa parole atteint une dimension universelle. Ainsi, Foucault, Professeur au Collège de France, acteur majeur du savoir, considère que son « vrai problème, au fond, c'est de forger des instruments d'analyse, d'action politique et d'intervention politique sur la réalité qui nous est contemporaine et sur nous-mêmes »¹⁰⁰ : il n'est pas un tuteur car il n'est jamais prescriptif, il ne dit jamais ce qu'il faut penser, mais se limite à des méthodes (telle la méthode historico-philosophique de l'attitude critique), qui permettent de faire surgir des problèmes, à partir de quoi d'autres (travailleurs sociaux, éducateurs, mais aussi pénalistes, praticiens hospitaliers) pourront travailler à des solutions.

Résumons : l'attitude critique surgit dans la pensée de Foucault conjointement à la théorisation de la généralisation d'un certain type de gouvernement dans notre société : le gouvernement pastoral. L'attitude critique incarne la réponse des gouvernés aux gouvernants, non pas comme un rejet radical de toute gouvernementalité, mais comme la revendication et l'aménagement d'espaces de liberté en dépit de cette gouvernementalité. Attitude critique et *Aufklärung* partagent ainsi un même refus d'une certaine *Leitung*, un même souci d'affranchir les sujets de ce rapport vicié entre eux-mêmes, pouvoir et vérité. L'analyse de cette proximité, de cette origine commune à l'*Aufklärung* et à l'attitude critique a permis à Foucault d'inscrire

⁹⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁰ Cf. M. Foucault, *Pouvoir et savoir* (1977), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op.cit., n°216, p. 414.

son propre travail dans la continuité d'une certaine tradition inaugurée par Kant, et bien qu'il s'en défende timidement, de s'imposer comme philosophe critique.

Toutefois, cette intervention de Foucault devant la Société Française de Philosophie laisse un grand nombre de questions en suspens.

Premièrement, une ambiguïté demeure quant au statut de l'obéissance. Nous savons que l'*Aufklärung*, telle que Kant l'expose, requiert l'obéissance du sujet ; cela est-il pour autant compatible avec l'attitude critique ? Obéissance et désassujettissement sont-ils conciliables ? Foucault commente et pointe la difficulté, mais il ne tranche pas.

Deuxièmement, si l'attitude critique et l'*Aufklärung* portent bien toutes deux sur le nœud des relations entre pouvoir, vérité et sujet, si l'*Aufklärung* est bien la conséquence historique de la critique érigée en action éthique et politique, il n'en demeure pas moins qu'à ce stade de la réflexion de Foucault le sujet n'est envisagé que négativement : il doit se détacher, s'affranchir des jeux de pouvoir et des effets de vérité qui leur sont liés, mais la question de sa construction positive ne se pose pas encore. Au contraire, le sujet s'auto-détruit dans une critique radicale, méthodique, préalable incontournable à la construction affirmative de soi. À l'aune d'une critique finalement plus proche de Nietzsche que de Kant, Foucault renverse la conception classique du sujet-substance pour proclamer la primauté ontologique du pouvoir et des effets de vérité. À quelle conception du sujet et de la liberté l'attitude critique ouvre-t-elle la voie ?

Troisièmement, le problème de l'élitisme de l'attitude critique reste entier. De la même manière que Kant faisait de la Critique Transcendantale, que l'on peut qualifier *a minima* d'entreprise érudite, un préalable à une *Aufklärung* censée s'attaquer à l'état de minorité subi par tous, Foucault fait de sa méthode archéo-généalogique la transcription en acte d'une attitude critique adressée à l'ensemble des gouvernés. Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes confrontés au paradoxe d'une ambition globale portée par une méthode extrêmement exigeante. Or, si la Critique Transcendantale comme la méthode archéo-généalogique sont bien les solutions à l'état de minorité, à l'assujettissement par la politique de la vérité, cela signifie-t-il que nous devrions nous résigner à concevoir l'*Aufklärung* comme un processus réservé à une quantité réduite d'individus ?

Conçue initialement comme une volonté à la fois subjective et collective, une volonté « décisive de n'être pas tellement gouvernés », l'attitude critique semble finalement aboutir à une méthodologie historico-philosophique élitiste, hors de portée des non-spécialistes. Le désassujettissement au jeu du pouvoir et de la vérité n'aboutit à ce stade à aucune conception

positive du sujet et de sa liberté. Au contraire, Foucault semble replier le sujet vers les paradoxes de l'autonomie et du consentement. Pour en sortir, il s'agirait alors de reprendre le texte de Kant, non plus pour en tirer une conception méthodologique du courage à partir de l'entreprise critique, mais bien en envisageant le problème du gouvernement de soi des autres essentiellement sous un angle éthique. Ce sera l'objet du cours au Collège de France du 5 janvier 1983.

I.2. Collège de France, le 5 janvier 1983

Le Cours au Collège de France de l'année 1983, intitulé « Le gouvernement de soi et des autres », prolonge des réflexions amorcées dès 1978, et en particulier certains points soulevés dans la conférence du 27 mai que nous venons d'évoquer. Ainsi, il s'ouvre sur un bref état des lieux de la part de Foucault, qui dresse l'inventaire et reformule l'objet de ses recherches passées et à venir, suivi d'un nouveau commentaire de *"Was ist Aufklärung ?"*. Cette nouvelle intervention est particulièrement intéressante d'une part parce qu'elle nous permet de prendre la mesure du chemin parcouru par Foucault depuis 1978, d'autre part parce qu'une nouvelle fois l'article de Kant surgit lorsqu'est problématisé le gouvernement, enfin parce que le cours a lieu après les attaques qu'a essuyées Foucault à la suite de sa couverture de la Révolution Iranienne¹⁰¹ : sa qualité d'intellectuel et son rapport à l'actualité ont été remis en question, sa vocation de journaliste contrariée. La situation en Iran était particulièrement instable depuis le début de l'année 1978, mais c'est à partir du vendredi 8 septembre, aussi appelé « vendredi noir », qu'elle dégénère irrémédiablement. Lorsque le *Corriere della Serra*, le premier quotidien italien, approche Foucault afin qu'il réalise une série de reportages en Iran, ce dernier saute sur l'occasion : il y voit une opportunité de mettre en pratique sa conception du journalisme philosophique, qu'il développe depuis quelques années¹⁰² comme travail sur une actualité « au point de croisement des idées et des événements ». Foucault est fasciné par la résistance et le courage des opposants iraniens. Il voit sans doute dans leur attitude des éléments qui illustrent ce qu'il disait quelques mois plus tôt à propos de l'attitude critique ; ainsi, par exemple, ce passage dans lequel le parallèle avec la « volonté décisive de ne pas être gouverné » est flagrant :

« L'Iran est actuellement en état de grève politique généralisée. Je veux dire en état de grève par rapport à la politique. Et cela en deux sens : refus de prolonger d'une quelconque façon le système en place, de faire fonctionner ses appareils, son administration, son économie. Mais refus aussi de faire place à une bataille politique sur la future constitution, sur les choix sociaux, sur la politique étrangère, sur les hommes de remplacement. Ce n'est pas qu'on n'en discute pas ; mais on fait en sorte que ces

¹⁰¹ Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault* (1989), Paris, Flammarion, 1989, Troisième partie, chap. 6, pp. 308-309 en particulier, à propos des attaques de Claudie et Jacques Broyelle. Et la réaction de Foucault à ces attaques : M. Foucault, *Michel Foucault et l'Iran*, in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op. cit., n° 262, p. 762.

¹⁰² Cf. en particulier M. Foucault, *Les « reportages d'idées »*, in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op. cit., n° 250, pp. 706-707.

*questions ne puissent pas donner prise à un jeu politique de la part de qui que ce soit. Tous ses piquants dehors, le peuple iranien fait le hérisson : sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique. »*¹⁰³

On reprochera à Foucault de n'avoir pas su prévoir ce que deviendrait la révolution islamique. Le cours du 5 janvier 83 répond au moins indirectement à ces critiques.

Dernier élément de contexte : l'état de siège en Pologne, déclaré par le général Jaruzelski à la fin de l'année 1981, est toujours en vigueur. Ce qu'on peut considérer comme un coup d'État a été suivi par des mesures d'enfermement préventif pour un certain nombre d'opposants politiques (environ dix mille prisonniers, notamment des cadres et militants du nouveau syndicat *Solidarnosc*), une répression violente (une centaine de victimes), une privation des libertés de la presse, une modification du régime juridique (déclaration de la loi martiale), etc. Il s'agit en quelque sorte d'un coup d'État contre-révolutionnaire préventif, avant que la révolution n'ait peut-être lieu. Ce qui est essentiel pour Foucault, qui sort à l'occasion de la réserve dans laquelle il avait décidé de se tenir suite à la polémique iranienne, c'est l'attitude de ces Polonais qui refusent d'accepter ce pouvoir militaire, de s'y soumettre passivement, au risque de leur vie¹⁰⁴. On ne peut faire l'économie de ce double éclairage biographique lié aux événements d'Iran et de Pologne, dans l'analyse du cours du 5 janvier 83 : tout le commentaire de "*Was ist Aufklärung ?*" auquel procède Foucault est à replacer dans l'actualité concrète du courage des Iraniens et des Polonais.

Le cours au Collège de France se décompose structurellement en deux parties distinctes, qui correspondent au fait que la leçon de deux heures était partagée par une courte pause. Grossièrement, dans la première heure de cours Michel Foucault s'attache à expliciter ses liens au texte et à le mettre en perspective. Durant la deuxième heure de cours, le philosophe s'attèle à la tâche du commentaire proprement dit.

Dans un premier temps, Foucault désigne quatre raisons de son attachement à "*Was ist Aufklärung ?*", quatre manières de se rapporter à ce texte avec lequel il rappelle qu'il entretient une relation spécifique et de longue date, tel un admirateur secret : texte « blason », « fétiche », c'est-à-dire qui joue tout à la fois le rôle d'un point de ralliement, sur lequel on peut se recentrer, dans lequel on se reconnaît et grâce auquel on est reconnu.

¹⁰³ M. Foucault, *Une révolte à mains nues* (1978), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op. cit., n°248, pp. 702.

¹⁰⁴ À propos des réactions de Foucault sur la Pologne, Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault* (1989), op. cit., Troisième partie, chap. 7.

Première raison, le texte voit l'apparition de la notion de Public, ou « *Publikum* », et pose tout à fait précisément le problème des relations entre auteur et lecteur. Cette interrogation en effet ne peut manquer d'interpeller Foucault : en quoi est-il, en tant qu'auteur, professeur, différent d'un de ces tuteurs dénoncés par Kant qui encouragent les « mineurs » à la passivité ? N'est-il pas, lui-aussi, un maître à penser ? Le public incarne l'autre versant de l'*Aufklärung*, l'autre face de la pièce, sans lequel le projet même des Lumières serait dénué de sens. Car l'*Aufklärung* n'existe que dans la relation des intellectuels, des « savants »¹⁰⁵ (*Gelehrter*) dit Kant, avec le « Public ». Or, rappelle Foucault, ce public est à comprendre d'une manière très différente de celle qui est la nôtre aujourd'hui : pour Kant, le public est tout entièrement et exclusivement composé par le monde des lecteurs (« *Leserwelt* »). Il ne s'agit pas de catégories sociologiques définies par Kant, mais de différents usages de la raison. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'un côté les savants et de l'autre le public, mais deux usages dynamiques de la raison pour une même personne ; je suis un « savant » lorsque j'écris un livre ou un article qui témoigne d'un usage public de ma raison dans l'espace public, et je suis un membre du « public » lorsque je suis l'évolution du débat public, que je m'en fais devoir. L'usage public et en quelque sorte « autonome » de la raison est tout autant dans la prise de parole que dans la volonté d'apprendre. C'est de la liberté laissée à ce dynamisme de la raison, à ce mouvement de balancier, que dépend la possibilité de l'*Aufklärung*. Rappeler la place essentielle du public dans l'*Aufklärung*, et la constitution de ce public à partir de sa fonction de lecteur, ce serait peut-être aussi une manière pour Foucault de répondre à ses détracteurs : si vous ne m'avez pas compris, c'est parce que vous n'avez pas su me lire, ni même peut-être pris le temps de me lire ; faire partie de l'espace public exige un effort minimum de lecture, ce n'est pas un droit accordé statutairement.

Deuxième raison : la proximité chronologique et conceptuelle entre les réponses de Kant et Mendelssohn, publiées à quelques semaines d'intervalle. Or, les deux auteurs, bien que de confessions différentes, valorisent « non seulement la possibilité, non seulement le droit, mais la nécessité d'une liberté absolue, non seulement de conscience, mais d'expression par rapport à tout ce qui pourrait être un exercice de la religion considéré comme un exercice nécessairement privé »¹⁰⁶. Dans cet éloge de la coïncidence des textes, Foucault passe toutefois sous silence un certain nombre de différences. Pour Mendelssohn par exemple, il est

¹⁰⁵ I. Kant, « *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* » (1784), *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁶ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, *op. cit.*, p. 11.

un peu rapide d'affirmer que l'expression doit être irréductiblement libre, car comme il l'écrit lui-même :

« Lorsque les destinations essentielles de l'homme sont entrées malheureusement en conflit avec ses propres destinations accessoires, lorsqu'il n'est pas permis de répandre certaine vérité utile et qui est l'ornement de l'homme sans abattre les principes de religions et de moralité qui sont en lui, alors le partisan vertueux des Lumières procèdera avec prudence et précaution et préférera tolérer le préjugé plutôt que de chasser en même temps la vérité qui lui est si solidement attachée. Certes cette maxime a de tout temps été le bouclier de l'hypocrisie et nous lui sommes redevables de nombreux siècles de barbarie et de superstition. Dès qu'on voulait saisir le crime, il se réfugiait dans ce sanctuaire. Mais malgré tout cela, le philanthrope devra, dans les périodes même les plus éclairées, tenir compte de cette considération. Il est difficile mais non impossible de trouver la limite qui sépare ici aussi l'usage de l'abus. »¹⁰⁷

Autrement dit, lorsque la religion ou la morale entrent en conflit avec l'*Aufklärung*, la philosophie doit se taire (« *hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund !* »¹⁰⁸), autrement dit se cacher, et se résigner ! Or, chez Kant, la conception des différents usages de la raison permet de contourner cet écueil. Certes, Mendelssohn accorde lui aussi une place essentielle à l'usage (*Gebrauch*) de la raison dans sa définition de l'*Aufklärung*. Mais il oppose l'usage que l'on peut faire de sa raison en tant qu'« homme » à celui que l'on peut faire de sa raison en tant que « citoyen », alors que dans l'article de Kant ce sont des usages différents de la raison qui s'opposent et non pas des systèmes hiérarchiques inconciliables – ce qui permet de soustraire le débat public à l'autorité du pasteur ! Enfin, on peut aussi être frappé de la volonté de conciliation et d'apaisement dont témoignent Mendelssohn et Kant : tous deux s'efforcent à démontrer que l'*Aufklärung* n'est pas dangereuse pour l'ordre établi. Si pour Mendelssohn, un « abus » ou un mauvais usage de l'*Aufklärung* (« *Mißbrauch* ») fait certes courir le risque de l'égoïsme, de l'irréligion, de l'anarchie, tout risque est désamorcé par le fait que la philosophie cèdera le pas en cas de conflit avec la religion ! Ce n'est absolument pas la perspective de Kant, pour qui il ne peut exister quelque chose comme un « abus » des Lumières. La distinction entre usage public et usage privé de la raison fait du politique le garant de la liberté du débat public, ce qui explique l'invocation finale à Frédéric II. En d'autres termes, Mendelssohn fonde la possibilité des Lumières sur une soumission dernière à l'ordre religieux, alors que Kant la fonde sur une soumission dernière à l'ordre politique. On peut peut-être risquer deux hypothèses pour justifier ce passage sous silence des

¹⁰⁷ M. Mendelssohn, *Que signifie éclairer ?* (1784), in G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes* (1995), *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁸ M. Mendelssohn, *Ueber die Frage: was heißt aufklären ?* (1784), *op. cit.*

quelques différences entre Kant et Mendelssohn de la part de Foucault. La première hypothèse tient au statut de *"Was ist Aufklärung ?"* dans la tradition philosophique : l'article est considéré comme un texte mineur. Or, cette coïncidence entre les réponses de Kant et Mendelssohn contredirait cette interprétation parce qu'elle révèle l'importance et la vivacité du débat sur l'*Aufklärung* à cette période : elle donne à l'article de Kant la juste mesure de sa pertinence historique d'une part, et d'autre part elle souligne en quoi cette période constitue une rupture, une discontinuité – autrement dit, cette coïncidence contribue à événementialiser le texte de Kant. Les différences que nous avons relevées auraient amoindri cet effet d'événementialisation. Et ce qui au fond constitue le point de convergence entre les deux interventions de Kant et Mendelssohn, ce qui constitue notre deuxième hypothèse du passage sous silence des divergences entre les deux articles, c'est qu'il s'agit avant toute chose de rendre compte de cet événement que représentent la revendication et l'aménagement théorique de la possibilité d'un espace de discussion à la fois normé et libre. Finalement, si ce texte constitue un « blason » pour Foucault, c'est aussi peut-être parce qu'il assigne comme devoir à l'intellectuel de prendre le risque de la parole publique libérée.

Troisième raison de l'attachement de Foucault à *"Was ist Aufklärung ?"* : l'article thématise un nouveau rapport au présent, à l'actualité :

« En fait, la question qui, me semble-t-il, apparaît pour la première fois dans les textes de Kant [...], c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question de : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Qu'est-ce que c'est que ce « maintenant » à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point [duquel] j'écris ? »

Cet aspect de l'article de Kant avait déjà été souligné par Foucault lors de son intervention du 27 mai 1978. Toutefois, à l'occasion du cours du 5 janvier 83, on peut constater que les termes de l'analyse se sont déplacés. Comme le remarque Frédéric Gros, « dans le texte de 1978, Foucault entend encore par "modernité" une époque, un segment historique dont il fait un objet privilégié d'enquête. En 1983, Foucault définit comme philosophie moderne celle qui s'intéresse à son actualité »¹⁰⁹. Autrement dit, dans l'intervention de 1978 la modernité est encore perçue comme une période historique, originale, qui s'ouvre avec Kant, tandis que dans le cours de 1983 la modernité est centrée sur une certaine interrogation et une certaine pratique philosophique. La modernité n'est plus seulement comprise comme cette période récente de notre histoire et dans laquelle nous serions toujours plongés, qui voit la généralisation de l'attitude critique comme refus d'une généralisation des arts de gouverner.

¹⁰⁹ F. Gros, *Foucault et la leçon kantienne des Lumières* (2006), *op. cit.*, p. 163.

Dans le cours de 83, elle est conçue aussi et surtout comme une injonction adressée à la philosophie de penser le présent dans un triple rapport. Premièrement, identifier l'essence du présent – ce qui, dans notre présent, constitue son actualité, autrement dit ce qui fait du présent *notre* présent. En quoi notre présent est-il radicalement nouveau ? Quelle rupture constitue-t-il par rapport à ce qui le précédait ? Qu'est-ce qui, dans notre présent, exige une réflexion philosophique ? Deuxièmement dit Foucault, il s'agit pour la philosophie moderne « de montrer en quoi [notre présent] se trouve être le porteur ou l'expression d'un processus, d'un processus qui concerne la pensée, la connaissance, la philosophie », c'est-à-dire qu'il s'agit de rendre compte des configurations du savoir dans notre présent, de l'*épistémè* de l'*Aufklärung*, et de son dynamisme interne. Non pas d'en rendre compte simplement pour faire comme un état des lieux de notre savoir, pour l'inscrire dans un déploiement téléologique, comme s'il suffisait de dire d'où nous venons et où nous allons, mais toujours montrer dans un même mouvement le contingent, le parti-pris, la part aveugle, et notre devoir de le critiquer et de le transformer. Troisièmement, il s'agit pour le philosophe lui-même de se situer dans ce présent dynamique : quelle y est sa place en tant que penseur ? Quel rôle doit-il y jouer ? C'est tout le problème de l'éthique de l'intellectuel des Lumières qui est ici résumée : peut-on concevoir quelque chose comme un agent libérateur individuel, qui ne soit pas en outre un tuteur ? Tout le questionnement de la modernité comme interrogation philosophique se trouve pris dans le prisme constitué par ces trois problématisations du présent : quel est ce présent auquel j'appartiens et qui exige que je l'interroge, que je dise sa vérité (problématisation du « lieu »), quel est ce processus en train de se déployer dans mon présent et qui conditionne la possibilité même de ma pensée et sa structure (problématisation du « sens »), et enfin quels sont mes rôles individuel et collectif en tant qu'acteur et élément de ce processus (problématisation du « mode d'action »). Le présent devient ainsi « un événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle », et « la philosophie [...] la surface d'émergence de sa propre actualité discursive »¹¹⁰ – « surface d'émergence », c'est-à-dire *Entstehung* : la philosophie moderne se construit à partir d'une généalogie du présent comme problème philosophique. Et non pas comme problème historique ou historiographique, pourrait-on ajouter. On retrouve en effet l'idée forte qui avait opposé Foucault aux historiens : faire d'un objet traditionnellement historique un problème philosophique, problématiser philosophiquement un objet traditionnellement historique. L'*Aufklärung* impose un rapport nouveau à la philosophie et à l'histoire, en tant qu'elle est à

¹¹⁰ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 14.

la fois période historique consciente d'elle-même comme période, et mouvement d'une pensée consciente de son propre déploiement dans l'histoire de la pensée.

La quatrième raison donnée par Foucault pour expliquer son attachement au texte repose également sur l'ambiguïté de cette conception de la modernité comme étant à la fois une pratique philosophique et une période historique. De fait, si Foucault s'intéresse autant à l'*Aufklärung*, c'est aussi parce qu'elle constitue une période historique dans laquelle nous sommes toujours plongés :

« Enfin la quatrième raison pour laquelle je voudrais insister sur ce texte [...], c'est que cette interrogation de Kant sur l'*Aufklärung* [...] n'est pas restée localisée à l'intérieur même du XVIII^e siècle, ou à l'intérieur même du processus de l'*Aufklärung*. Dans cette question de l'*Aufklärung*, on voit une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une très longue histoire depuis deux siècles. »¹¹¹

C'est-à-dire que ce qui constituait en 1978 un des éléments essentiels de l'analyse de Foucault pour élaborer le concept d'attitude critique (le fait que notre présent *historique* soit toujours, ou à nouveau, celui de l'*Aufklärung*) n'est plus qu'un élément de problématisation accessoire, qui sert comme par contraste à recentrer la définition de la modernité sur une certaine pratique philosophique. Pourquoi ce glissement dans les termes de l'analyse ? Foucault reprend la problématique de la postérité de l'*Aufklärung*, mais dans des termes différents de ceux employés lors de la conférence de 1978 : il distingue dans notre présent deux traditions de pensée qui découleraient directement de la philosophie de Kant. La première s'inscrirait dans la continuité du projet des trois critiques : faire une analytique de la vérité à partir du champ ouvert par la critique des pouvoirs de connaître de la raison transcendante – ce que Foucault rapproche de la philosophie analytique anglo-saxonne, encore que la grande majorité des penseurs de ce mouvement essaient davantage de penser *contre* Kant plutôt qu'*avec* lui. La seconde tradition, qui serait donc quelque chose comme la « philosophie continentale », et à laquelle Foucault se rattache implicitement,

« est une tradition qui pose la question de : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel est le champ actuel de nos expériences ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes. »¹¹²

Autrement dit, celle qui interroge la modernité comme une pratique politique et philosophique de soi. Ce n'est donc pas tant la modernité comme période qui intéresse Foucault, mais

¹¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹¹² *Ibid.*, p. 22.

l'historicisation d'un questionnement qui a pris conscience de lui-même et s'est donné le nom de modernité. La référence au texte de Kant sur la Révolution, que l'on peut trouver dans *Le Conflit des Facultés*¹¹³, est une illustration de cette nouvelle conception de la modernité. La Révolution désigne tout autant un événement précis, daté chronologiquement, élaboré historiographiquement (la Révolution Française, la Révolution Russe, etc.) qu'un processus historique général (la Révolution comme aboutissement de la lutte des classes¹¹⁴), qui permet d'analyser l'histoire – aussi bien un événement précis qu'une catégorie-outil de l'historiographie. Cette référence au *Conflit des Facultés* est également intéressante dans la mesure où elle prolonge le parallèle que Foucault avait tenté d'établir entre attitude critique et *Aufklärung*. De fait, Kant comme Foucault ont tous les deux eu à faire avec une Révolution aussitôt après avoir formulé leur attachement à une certaine tradition critique située au cœur de l'*Aufklärung*, à une certaine aspiration (voire exhortation, pour Kant) à la libération des individus par eux-mêmes. En 1784, Kant assurait ses contemporains de l'absence de risque pour l'ordre établi qu'impliquait l'*Aufklärung*, c'est-à-dire juste avant que n'éclate la Révolution Française, et qu'elle ne dégénère dans la Terreur. Foucault conceptualisait l'attitude critique comme volonté décisive d'être moins gouverné en 1978, juste avant que la Révolution Iranienne n'éclate et ne se résolve dans l'instauration d'un nouvel obscurantisme. Voilà la philosophie convoquée devant le tribunal de l'Histoire, sommée de s'expliquer sur l'échec des révolutions, de ses promesses.

La Révolution a-t-elle échoué ? La Révolution a-t-elle déçu ? « Ce n'est pas le processus révolutionnaire lui-même qui est important »¹¹⁵, répondent nos philosophes. Au fond, il est même sûrement inévitable qu'une Révolution « déçoive », qu'elle soit à l'origine du déchaînement d'une violence aveugle, qu'une partie de ceux qui se battent pour elle ne se trouvent pas mieux lotis ensuite... Qu'est-ce alors qu'une Révolution réussie ? Pourquoi ferait-on la Révolution, pourquoi s'infligerait-on tant de souffrances, si toute Révolution est inévitablement vouée à l'échec ? En fin de compte répond Foucault, peu importe que la Révolution déçoive ceux qui l'entreprennent, car ce qui compte c'est qu'elle fasse « signe »,

¹¹³ Cf. I. Kant, *Le conflit des facultés* (1775), in I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, traduction de S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990, pp. 203-221 ; voir I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1775), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005, pour la version originale.

¹¹⁴ Cf. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste* (1848), traduction de Corinne Lyotard, Paris, Le livre de poche, 1973, p. 5 : « oppresseurs et opprimés ont été en constante opposition ; ils se sont menés une lutte sans répit, tantôt cachée, tantôt ouverte, une lutte qui s'est chaque fois terminée par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par l'anéantissement des deux classes en lutte. »

¹¹⁵ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 19.

qu'elle suscite de « l'enthousiasme », et qu'elle ne « s'oublie plus ». Une Révolution « réussie » n'est autre qu'une Révolution qui remplira ces trois conditions.

Quand une Révolution fait « signe », elle témoigne du progrès moral du genre humain :

*« un signe rememorativum, demonstrativum, pronosticum, c'est-à-dire un signe qui nous montre que cela a bien été toujours comme ça (c'est le signe remémoratif) ; un signe que c'est bien ce qui se passe actuellement (signe démonstratif) ; signe pronostique enfin qui nous montre que cela se passera bien en permanence comme ça »*¹¹⁶

La Révolution est à la fois symptôme, stigmatisme et promesse du progrès du genre humain. Symptôme dans la mesure où il s'agit d'un progrès discret, souterrain, qui ne s'incarne pas dans « le drame révolutionnaire », les grandes batailles, les hauts faits, les personnages que la Révolution rend célèbres ; bien au contraire, tout cela n'est pour Foucault que de la « gesticulation », or « ce n'est pas la gesticulation révolutionnaire qui constitue le progrès »¹¹⁷. Ce qui constitue le cœur du *geste* révolutionnaire, car c'est bien l'opposition entre geste et gesticulation que Foucault sous-entend ici, ce qui constitue le matériau d'une possible généalogie future, c'est

*« la manière dont la Révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour d'elle-même par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, au mieux ou au pire, se laissent entraîner par elle. »*¹¹⁸

Quelle est cette réaction des spectateurs de la Révolution qui constitue le signe du progrès du genre humain ? C'est la sympathie, c'est l'enthousiasme qu'elle suscite, car ces sentiments témoignent de la valeur et des aspirations morales de ceux qui les partagent. En effet, ces sentiments, *s'ils sont exprimés « publiquement »* insiste Kant, « même au prix du danger que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt universel »¹¹⁹. Aussi, Kant définit l'enthousiasme comme « la participation *passionnée* au Bien »¹²⁰, participation qui renverse les obstacles, affranchit l'homme de son hétéronomie, de sa paresse et de sa lâcheté¹²¹. Il semble tout à fait évident que Foucault, critiqué pour son enthousiasme envers la

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 19. Kant parle d'une « sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme » (cf. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), *op.cit.*, p. 97 : « eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt »).

¹¹⁹ I. Kant, *Le conflit des facultés* (1798), in I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, *op. cit.*, pp. 210-211.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 212. Kant souligne.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 212-213 : « malgré des récompenses pécuniaires les adversaires des révolutionnaires ne pouvaient se hausser jusqu'au zèle et à la grandeur d'âme qu'éveillait en ces derniers le pur concept du droit ; [...] exaltation avec laquelle sympathisait le public qui du dehors assistait en spectateur, sans la moindre attention de s'y associer effectivement. »

Révolution Iranienne, utilise ici le texte de Kant pour répondre à ses détracteurs. Non seulement l'enthousiasme pour la Révolution dénote une « grandeur d'âme » certaine, mais c'est à l'inverse le fait de ne pas partager cet enthousiasme qui est coupable, qui est un « gâchis ». On l'aura compris à partir des conceptions du présent et de la modernité développées par Foucault : ne pas saisir en quoi une Révolution est enthousiasmante, c'est faillir à son propre présent, faillir à soi-même. Et si la Révolution est stigmatée, c'est parce qu'elle marque du sceau de l'enthousiasme ses spectateurs, qu'elle distingue les individus à partir de ce signe de grandeur morale. Ceci est d'autant plus valable pour l'intellectuel : il y a comme un impératif de sympathie envers toute contestation du pouvoir, envers toute manifestation d'une certaine attitude critique, envers toute résistance face à une exigence d'obéissance inconditionnelle. Le courage révolutionnaire commande la sympathie et le respect.

Enfin, la Révolution incarne une promesse de progrès dans la mesure où, écrit Kant,

*« un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus, parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements : seules la nature et la liberté, réunies dans l'espèce humaine suivant les principes internes du droit étaient en mesure de l'annoncer. »*¹²²

Autrement dit, explique Foucault, la révolution constitue une « virtualité permanente »¹²³, à la fois épée de Damoclès suspendue au-dessus de la tête du pouvoir, prête à s'abattre en cas d'excès ou d'abus répétés, et expression des dispositions fondamentales de l'homme – de son aspiration au Droit et à la Liberté, « qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, [dégager] du cours antérieur des événements ». Finalement, la Révolution apparaît comme la continuité de l'*Aufklärung*, d'autant plus nécessaire, inéluctable, que l'aspiration au droit et à la liberté est inscrite en la nature de l'homme.

Dans le texte de 1798, Kant modifie ainsi radicalement la perspective de l'article de 1784 : non seulement l'*Aufklärung* n'est plus si sécurisante pour le pouvoir – puisqu'après tout la Révolution Française a bien eu lieu –, mais il serait même nécessaire que l'*Aufklärung* aboutisse à la Révolution ; non seulement l'*Aufklärung* est dangereuse pour l'ordre établi, mais il est même nécessaire qu'elle aboutisse à son renversement ! Preuve que le refus du pouvoir, le refus d'obéir, rend inévitablement poreux tous les barrages dressés entre l'homme et la liberté.

¹²² *Ibid.*, pp. 214-215. Kant souligne.

¹²³ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 21.

De même, le recours au texte de Kant sur la Révolution modifie en profondeur l'approche par Foucault de "*Was ist Aufklärung ?*". En effet, le commentaire de 1978 interrogeait l'attitude critique dans son rapport à l'*Aufklärung* et à la Critique Transcendantale : il s'agissait pour Foucault de produire un décalage analytique et méthodologique, de fournir des armes conceptuelles à partir d'un foisonnement des savoirs, et non plus à partir d'une limitation des pouvoirs de la raison ou d'une épuration de leurs usages. Tandis que dans le cours de 1983, Foucault prend le parti d'interroger non pas les bouleversements de l'*Aufklärung* dans l'ordre des savoirs, mais ce qu'ils signifient pour le sujet, pour les sujets qui vivent, pensent, agissent dans leur actualité : problématiser ce que Foucault désigne comme une « ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes »¹²⁴, autrement dit dépasser la problématisation anthropologique du sujet, au profit d'une réflexion du sujet à partir du présent – ne plus penser le sujet à partir des difficultés du sujet se pensant lui-même comme sujet, mais penser le sujet à partir de cette actualité qui l'environne et le constitue. En conséquence, tout le commentaire de la deuxième heure de cours est désormais axé sur une ontologie politique du sujet dans la modernité. Pour preuve, la question de la méthode, essentielle dans la conférence de 1978, a littéralement disparue du cours du 5 janvier 1983. En 1978, Foucault tentait de faire jouer au fondement de l'attitude critique un désir de vérité contre la Vérité ; en 1983, c'est sur les seules épaules du sujet éthique, point focal des enjeux du gouvernement de soi et des autres, que repose la possibilité de la liberté.

La conférence de 1978 interrogeait le savoir et la vérité pour tenter de faire émerger la possibilité d'un savoir libérateur, d'un savoir qui ne serait pas producteur d'asservissement ou d'assujettissement. Dans le cours de 1983, Foucault tente de se situer en-deçà de la problématique du savoir, autrement dit de repartir de l'attitude du sujet dans son rapport à lui-même, au savoir et au pouvoir. En conséquence, c'est l'étude approfondie de l'état de minorité qui sert de fil conducteur à l'analyse. Rappelons-le ici sommairement : l'état de minorité, c'est selon Kant cette incapacité dans laquelle nous nous trouvons de penser par nous-mêmes, incapacité dont nous sommes nous-mêmes responsables. En quoi l'état de minorité exprime-t-il un assujettissement ? Comment fonctionne-t-il concrètement ? En quoi et comment l'*Aufklärung* peut-il y remédier ? Kant lui-même apporte des réponses diverses, voire contradictoires, au long de son article. C'est sans doute la raison pour laquelle Foucault

¹²⁴ *Ibid.*, p. 22.

décide de partager globalement son commentaire en deux parties : étudier tout d'abord la définition initiale de l'état de minorité et ses implications, montrer ensuite l'évolution et les difficultés rencontrées par cette définition dans la suite du texte de Kant.

Dans un premier temps, Foucault reprend la définition de l'*Aufklärung* par Kant comme « sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable »¹²⁵, définition à partir de laquelle il fait trois remarques d'importance, qui permettent de préciser sa problématique et la manière dont il se rattache au texte.

Première remarque : désigner une période historique, et *a fortiori* le présent, comme « sortie », est une nouveauté historiographique. Foucault rappelle que jusqu'à Kant le présent s'inscrivait soit dans une temporalité plus large, qui le dépasse, l'encadre et lui donne son sens, comme chez Hésiode par exemple¹²⁶, soit il n'était compris que dans son rapport à une téléologie, une eschatologie, un millénarisme, etc., c'est-à-dire comme une simple étape vers une finalité connue et qui seule donne à l'histoire son sens, soit enfin « comme un moment de transition » vers « un état stable, permanent et achevé »¹²⁷ (Foucault cite le dernier chapitre des *Principes de la philosophie de l'histoire* de Vico), autrement dit là encore comme une période de l'histoire qui ne tire son sens que de ce qui la suit. L'originalité de Kant est donc double : d'une part, il fait du présent la période la plus importante de notre histoire (la plus significative, la plus enthousiasmante, la plus stimulante) ; d'autre part, en le définissant comme « sortie » sans pour autant désigner vers quoi cette sortie se dirige, il lui rend sa pleine valeur temporelle : il crée à la fois un décalage du présent par rapport à lui-même, un présent extérieur à soi-même à partir duquel on peut l'interroger comme présent, et il libère le futur de toute destination préconçue – du moins dans ce texte.

Deuxième remarque de Foucault, l'agent de cette « *Ausgang* » n'est pas davantage déterminé : « sortie de l'homme » (« *der Ausgang des Menschen* ») écrit Kant, mais l'emploi du génitif ne permet pas de savoir si l'homme joue un rôle actif ou passif dans cette sortie, s'il s'agit bien d'une volonté « décisive »¹²⁸ de même nature que celle à l'origine de l'attitude

¹²⁵ *Ibid.*, p. 25. Foucault souligne.

¹²⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours* (v.650-662), traduction de Philippe Brunet, Paris, Livre de poche, 1999. Dans son analyse du mythe hésiodique, J.-P. Vernant met en évidence la superposition entre la généalogie des âges de l'humanité et la structure mythique du monde, au sein d'une conception cyclique du temps : cf. J.-P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale* (1960), in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 22-23 : « Chaque race possède sa temporalité propre, son âge, qui exprime sa nature particulière [...] Les âges se succèdent pour former un cycle complet qui, achevé, recommence, soit dans le même ordre, soit plutôt, comme dans le mythe platonicien du *Politique*, dans l'ordre inverse ».

¹²⁷ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 26.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 27.

critique¹²⁹, ou s'il est pris à l'intérieur d'un processus qui le dépasse, inéluctablement mené à l'*Aufklärung* comme un veau à l'abattoir. Foucault souligne également qu'on ne sait d'ailleurs pas non plus de quel « homme » il s'agit : s'agit-il de l'homme en tant que sujet transcendantal, dans sa dimension la plus universelle ? S'agit-il de l'homme d'Europe occidentale, qui seul vivait cet âge de l'*Aufklärung* ? S'agit-il de la somme des individus qui constituent cette société, comprise collectivement ou distributivement ? Cette interrogation de Foucault sur les rapports entre *Aufklärung* et individu marque un décalage supplémentaire par rapport au texte de 1978. Lors de la conférence devant la Société Française de philosophie, il n'y avait pas d'ambiguïté : les individus qui prenaient la décision d'être moins gouvernés ou d'être gouvernés autrement étaient les agents de l'*Aufklärung*. Restaient à déterminer quels savoirs ils pouvaient mobiliser ou produire grâce à leur attitude critique. En 83, Foucault problématise cette « volonté décisive » qu'il a lui-même théorisée en 78 : il est possible qu'elle soit absolument vaine et inopérante pour combattre l'état de minorité !

Troisième remarque, le premier paragraphe de l'article de Kant se termine sur une exhortation, ou « *Wahlspruch* », ce qui signifie tout autant un « blason » (ce à quoi on s'identifie et qui permet de se distinguer), qu'un précepte, une maxime, à valeur quasi-performative : « *sapere aude !* », comme si le fait de proclamer le fait de se servir de son propre entendement signifiait l'auto-réalisation de ce courage. On ne peut s'empêcher bien sûr de penser à l'utilisation du mot « blason » par Foucault lui-même au début de la première heure de cours : l'article de Kant constituerait le « blason » de Foucault au même titre que « *sapere aude* » serait celui de l'*Aufklärung*. Foucault confirmerait par ce biais à la fois son attachement au texte en tant que philosophe critique, qui s'inscrirait dans une certaine tradition inaugurée par Kant, et à la fois comme penseur de la modernité, des difficultés, paradoxes et contradictions du projet des Lumières.

L'attention de Foucault se porte ensuite sur la définition de l'état de minorité lui-même, qui fait l'objet des plus grandes précautions.

Premièrement, l'état de minorité ne doit pas être confondu avec « un état d'impuissance naturelle », ni avec une espèce d'enfance naturelle de l'humanité. Foucault prévient ici toute interprétation biologisante ou psychologisante de la minorité. Il n'est pas en effet question de minorité au sens d'un quelconque manque de maturité ou d'une quelconque infantilisation des sujets, ni même d'un rapprochement hasardeux avec une sorte d'innocence

¹²⁹ Cf. M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op. cit.*, p. 53 : « s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné ».

ou de naïveté essentielle. Les mineurs sont bien des individus en pleine possession de leurs facultés, aussi bien intellectuelles que physiques et morales.

Deuxièmement, Foucault insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas non plus d'une « notion juridique ou politico-juridique », telle une quelconque forme de minorité au sens pénal du terme : les mineurs sont des individus en pleine possession de leurs droits civiques, il n'y a pas de confiscation du pouvoir à l'origine de cet état de minorité, pas d'acte fondateur ou instaurateur. Foucault semble ici prévenir tout particulièrement les lectures qui seraient tentées de s'appuyer sur une théorie du Droit Naturel, car elles ont généralement pour présupposé un abandon par les individus de leur Droit Naturel pour fonder le Droit Civil¹³⁰. Or, rien ni personne n'a forcé les individus dans l'état de minorité, aucun tyran, aucune nécessité ni biologique, ni sociale, ni politique, etc. C'est même ce qui fait toute la difficulté du projet de l'*Aufklärung* : comment expliquer un état de minorité librement consenti ? Comment le combattre ? En quoi l'exhortation au courage serait-elle même pertinente, puisqu'au fond nous voulons être mineurs ?

Selon Foucault, Kant désigne à l'aide de l'état de minorité « une attitude, [...] un mode de comportement, [...] une forme de volonté qui est générale, qui est permanente et qui ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait »¹³¹. Kant illustre cette attitude à l'aide de trois exemples, de trois figures d'autorité : le livre, le directeur de conscience et le médecin. Trois figures qui, en effet, ne renvoient à aucune incapacité essentielle du sujet, mais qui pourtant constituent des vecteurs exemplaires de la diffusion et de la permanence de l'état de minorité. Il ne s'agit pas de condamner uniformément et unilatéralement les livres, les directeurs de conscience et les médecins, ce qui n'aurait aucun sens, mais de montrer comment l'état de minorité s'installe dans notre rapport à ces trois figures : nous sommes mineurs quand nous laissons le livre penser à notre place, quand nous laissons le directeur de conscience définir notre conduite morale, quand nous subordonnons notre hygiène de vie au savoir normalisant du médecin. Et si ces figures sont des vecteurs de l'état de minorité, ce n'est pas au sens où elles exerceraient une quelconque violence, bien au contraire : elles créent les conditions d'un certain confort, elles rendent aisées la recherche de

¹³⁰ Ainsi, par exemple, cf. Spinoza, *Traité Théologico-politique* (1670), traduction de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, chap. XVI, p. 266 : « Voici maintenant la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le Droit Naturel y contredise le moins du monde, et tout pacte être observé avec la plus grande fidélité ; il faut que l'individu transfère à la société tout la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice. Le droit d'une société de cette sorte est appelé Démocratie et la Démocratie se définit ainsi : l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir. »

¹³¹ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 29.

solutions à des problèmes complexes, autrement dit écrit Kant elles encouragent notre « paresse » et notre « lâcheté ». Paradoxalement, paresse et lâcheté ne désignent pas ici des défaillances morales, des vices, registre auquel ses mots appartiennent pourtant traditionnellement, mais ils soulignent « une sorte de déficit dans le rapport d'autonomie à soi-même »¹³², c'est-à-dire un certain refus *de ne pas* être gouvernés. Être mineur, c'est réclamer le gouvernement des autres pour ne pas avoir à se gouverner soi-même. Pourquoi tenons-nous donc tant à être gouvernés ? Qu'est-ce qui nous rend le gouvernement des autres indispensables ?

On comprend qu'il existe un lien de causalité direct entre la méconnaissance de l'entreprise critique et l'état de minorité d'après les exemples fournis par Kant : c'est parce que nous faisons un usage illégitime de notre raison que nous nous plaçons nous-mêmes en situation de mineurs, de gouvernés ; notre désir d'inconditionné nous fait rechercher des réponses hors de portée de notre pouvoir de connaître, ce qui nous met à la merci de l'autorité des prêtres, des dogmes, etc. Ce n'est qu'en attribuant fermement des limites à la raison, en s'assurant que la raison ne se substituera pas à l'entendement et à son pouvoir de connaître, que la pensée se libère. La recherche de l'inconditionné aboutit à la soumission. Critique transcendantale et *Aufklärung* se rejoignent ainsi sur la question de l'usage légitime de la raison et de l'entendement. Le commentaire de Foucault marque ici un décalage net avec la conférence de 1978. En effet, Foucault lit dans cette complémentarité entre le projet de la critique transcendantale et l'*Aufklärung* une double problématisation du *Verstand* : d'une part, un « versant critique », qui pose la question de son usage légitime ; d'autre part, un « versant *Aufklärung* », c'est-à-dire un versant éthique, qui pose la question de son usage autonome. Or, dans la conférence de 1978, seul le versant critique était problématisé, et l'attitude critique ne figurait pas tant une posture éthique qu'une approche épistémique et méthodique.

C'est à partir de cette élaboration des rapports entre critique et autonomie, absente de l'intervention de 1978, que Foucault fait le lien en 1983 avec la question du gouvernement de soi et des autres : parcourir pour soi-même le chemin de la critique transcendantale afin d'échapper au gouvernements des autres ; encourager les autres à parcourir ce même chemin afin de faire reculer l'état de minorité, autrement dit faire progresser les Lumières.

Une fois établi le fait que l'état de minorité tire sa force d'un « rapport vicié » entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, reste à analyser son fonctionnement concret.

¹³² *Ibid.*, p. 32.

L'état de minorité se déploie à partir de l'articulation de deux couples illégitimes : assimilation de l'obéissance à l'absence de raisonnement d'un côté, confusion entre public et privé de l'autre. D'un côté, l'assimilation de l'obéissance à l'absence de raisonnement implique une interdiction de raisonner parce qu'elle pointe, comme en négatif, vers une autre réduction : celle de la liberté de raisonner avec la désobéissance – et bien évidemment, aucun chef d'État, pas même Frédéric II, n'accepterait de laisser la sédition se développer. D'un autre côté, la confusion entre public et privé brouille les domaines légitimes d'expression, parce qu'elle ôte tout contexte à l'énonciation. En termes foucaaldiens, on pourrait dire qu'elle nie la spécificité des différentes configurations stratégiques de l'énonciation ; confondre public et privé, c'est ignorer qu'un même énoncé ne produit pas les mêmes effets de pouvoir en fonction du contexte dans lequel il est prononcé. Tout le travail de Kant dans son article consiste donc à dissocier obéissance et non-raisonnement grâce à la distinction entre usages publics et usages privés de la raison : la parole peut alors se libérer dans les espaces où elle demeure sans danger pour la sécurité de l'État, tout en nourrissant le débat public sans aucune censure. Afin de sauver l'*Aufklärung*, Kant montre qu'il est possible de concilier obéissance et raisonnement, ordre établi (piété, bonnes mœurs) et liberté. Grâce à la distinction entre usages publics et usages privés, il n'y a ni rapport d'équivalence ni rapport d'exclusion entre autonomie et obéissance, les deux notions ou attitudes n'étant jamais en concurrence ou en contradiction dans un même espace commun.

En outre, cette distinction permet de contourner ce paradoxe qui consisterait à faire reposer la libération de l'*Aufklärung* sur les épaules d'individus dont le rôle serait de contraindre autrui à penser par soi-même, c'est-à-dire des individus qui se seraient soustraits à titre individuel à l'état de minorité, et qui, pensant par eux-mêmes, prendraient sur les autres l'autorité que ceux-ci précisément réclament. Autrement dit, le paradoxe de « tuteurs » d'un genre nouveau, de maîtres *es-liberté*, qui s'empareraient de la direction d'autrui pour le conduire à la liberté. On ne comprend en effet pas en quoi ces nouveaux tuteurs seraient différents des anciens, ni sur la forme ni sur le fond, la réalisation de l'*Aufklärung* s'appuyant individuellement sur un certain rapport de soi à soi, et non pas sur le respect d'un dogme formalisé par autrui.

Cette conception des rapports entre autonomie et désobéissance ne va toutefois pas sans difficultés, ce que Foucault souligne au long du commentaire. Tout d'abord, ce premier infléchissement de Kant, qui rend initialement les mineurs responsables de leur propre état de minorité, puis pointe du doigt l'action décisive des tuteurs ; ensuite, la mention par Kant

« d'obstacles » à une *Aufklärung* qui ne dépendrait que du bon vouloir des individus ; aussi, l'hommage rendu au rôle de Frédéric II alors que Kant rejette l'idée d'un agent individuel de la libération d'autrui ; enfin, le retournement d'une pensée émancipatrice en consentement actif, qui réduirait l'*Aufklärung* à une machine à produire une servitude heureuse.

Cette dernière difficulté marque la limite de l'attachement de Foucault au texte : qu'on l'envisage davantage sous son aspect épistémique, critique, ou éthique, on ne peut accepter que l'*Aufklärung* aboutisse à un redoublement de l'obéissance, car la condition même de l'attitude critique, son point de départ, réside justement dans ce refus du gouvernement. Comment dès lors éviter la réduction de la critique à un consentement éclairé ? Comment rendre compte des enjeux éthiques de l'*Aufklärung* ?

On peut sans doute interroger le parti-pris de Foucault dans son commentaire. Le fait de tirer l'*Aufklärung* du côté de l'autonomie ne pose-t-il pas davantage de problèmes qu'il n'en résout ? Certes, quoi de mieux que l'emploi du concept d'autonomie pour rendre compte des enjeux éthiques de l'*Aufklärung* ? Quoi de plus naturel que de traduire « penser par soi-même » par autonomie, comme le fait Foucault ? Pourtant, cette traduction est-elle si évidente ? Il nous faut maintenant trancher cette question que nous avons laissée en suspend.

D'une part, on pourrait objecter que Kant lui-même n'emploie jamais le mot « autonomie » comme un équivalent de penser par soi-même. De fait, son article paraît dans la *Berlinische Monatsschrift* fin 1784, alors que *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qui expose pour la première fois le concept d'autonomie, ne paraît qu'en 1785 – et *a fortiori* la *Critique de la Raison Pratique* en 1788. Ainsi, si l'on se fiait uniquement à la date de l'apparition du concept d'autonomie sous la plume de Kant, traduire « penser par soi-même » par « autonomie » comme Foucault le fait serait un anachronisme. Mais d'autre part, on trouve bien dans la *Critique de la Faculté de Juger*, publiée en 1790, un paragraphe qui nous autorise négativement à assimiler penser par soi-même et autonomie : au §40, intitulé « du goût comme d'une sorte de *sensus communis* »¹³³, Kant expose des maximes du sens commun qui « peuvent servir à l'explication [des] principes [de] la critique du goût » :

1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même. La première maxime est la maxime de la pensée sans préjugés, la seconde maxime est celle de la pensée élargie, la troisième maxime est celle de la pensée conséquente. La première maxime est celle d'une raison qui n'est jamais passive. On appelle préjugé la tendance à la passivité et par conséquent à l'hétéronomie de la raison ; de tous les préjugés le plus grand est celui qui

¹³³ I. Kant, *Critique de la Faculté de Juger* (1790), *op. cit.*, pp. 185-189.

consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement de par sa propre et essentielle loi lui donne pour fondement et c'est la superstition. On nomme *Aufklärung* la libération de la superstition. »¹³⁴

Par opposition avec la situation de passivité et d'hétéronomie dans laquelle se trouve la raison victime de préjugés, l'*Aufklärung* serait donc implicitement synonyme d'activation et d'autonomisation de la raison : l'*Aufklärung*, grâce au travail préalable de la Critique Transcendantale, donnerait à la raison les moyens de déterminer ses propres maximes. La connexion de l'*Aufklärung* avec la philosophie morale de Kant est également renforcée par son enracinement dans le *sensus communis* : dans ce passage, Kant ne s'adresse pas seulement aux intellectuels, aux « savants », mais bien à l'homme dans son ensemble, en tant qu'il est doué de raison. Car c'est la constitution de chacun comme sujet transcendantal qui permet d'affirmer l'universalité des maximes du jugement et la capacité de tous à penser par soi-même.

Pourtant, ce paragraphe de la *Critique de la Faculté de Juger* aussi bien que "*Was ist Aufklärung ?*" rendent absolument flagrant le caractère superflu voire incompatible du courage dans une conception de l'*Aufklärung* comme conquête de l'autonomie. De fait, regardons ce qu'écrit Kant dans le §40 de la *Critique de la Faculté de Juger* à propos du caractère proprement commun (au sens d'universel) du *sensus communis* : pour qu'il soit bien universel, il est nécessaire de faire le partage entre la forme et la matière du jugement, c'est-à-dire se détacher des sensations et autres particularismes subjectifs « qui exerceraient une influence néfaste sur le jugement ». Or, écrit Kant,

« on y parvient en écartant autant que possible ce qui dans l'état représentatif est matière, c'est-à-dire sensation, et en prêtant uniquement attention aux caractéristiques formelles de sa représentation ou de son état représentatif. Sans doute cette opération de la réflexion paraît être bien trop artificielle pour que l'on puisse l'attribuer à cette faculté que nous nommons le sens commun ; toutefois, elle ne paraît telle que lorsqu'on l'exprime dans des formules abstraites ; il n'est en soi rien de plus naturel que de faire abstraction de l'attrait et de l'émotion, lorsqu'on recherche un principe de jugement qui doit servir de règle universelle. »¹³⁵

Rien n'est plus naturel que d'épurer son jugement ; c'est si anodin qu'il suffit de le vouloir. Mais paradoxalement, c'est là tout le problème. Épurer le jugement de sa matière suppose une action de la volonté. Et force est de constater que nous ne le voulons pas. Pourquoi ne le veut-on pas ? Pourquoi préférons-nous la superstition et le préjugé ? Ce texte de 1790 ne marque

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 186-187. Kant souligne.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 186. Kant souligne.

aucune progression par rapport à l'article de 1784 sur ce point. En arrière-plan se trouvent toujours les causes de l'état de minorité évoquées dans "*Was ist Aufklärung ?*" : nous sommes lâches, paresseux, bercés par le confort. « *Sapere aude !* » nous enjoint Kant, mais c'est justement en premier lieu à notre manque de courage que nous devons notre état de minorité. L'exhortation n'est donc pas suffisante. Comme le remarque Foucault, le texte évolue ensuite dans une direction très différente, qui consiste à annuler tout rôle individuel dans le processus de l'*Aufklärung* au profit de la distinction entre usage public et usage privé de la raison. L'espace public tel que Kant le conçoit présente l'intérêt certain de rassurer le Prince, puisqu'il dissocie obéissance et raisonnement. Et il rassure également les gouvernés, puisque l'usage public et libre de la raison est garanti par le souverain. « L'autonomie », la possibilité de penser par soi-même, se fonde sur cette limite stricte entre usage privé et usage public. Sans respect de cette limite, le souverain ne peut prendre le risque de garantir la liberté de l'espace public. Il y a donc bien une double négation du courage ! De la part des gouvernés d'une part, pour qui faire preuve de courage n'est plus nécessaire, puisqu'il n'y a pas de risque à s'exprimer à l'intérieur du cadre défini par la loi. De la part du souverain d'autre part, puisque la distinction entre usage privé et usage public de la raison constitue la plus ferme garantie de l'obéissance de ses sujets. Plus encore, à la distinction des usages de la raison correspond terme à terme une séparation radicale entre l'action et la pensée : lorsque je pense, je ne dois pas agir, lorsque j'agis, je ne dois pas penser.

Finalement, si Foucault a peut-être tort de traduire « penser par soi-même » par « autonomie », ce n'est pas tant pour des raisons d'exégèse, mais parce qu'en acceptant de penser l'*Aufklärung* comme victoire d'une raison autonome sur l'état de minorité, il se laisse entraîner par les mêmes apories, les mêmes contradictions, que celles auxquelles Kant semble également aboutir. Que serait en effet une raison libre de penser, mais non d'agir ? Que signifie exactement ce « raisonnez tant que vous voulez, mais obéissez ! », que Kant attribue à Frédéric II afin de lui rendre hommage ? Foucault a souligné aussi bien dans son intervention de 1978 que dans son cours de 1983 le potentiel critique de "*Was ist Aufklärung ?*" : refuser d'être gouverné (comme cela, dans ces conditions, etc.), c'est refuser l'état de minorité, le gouvernement des tuteurs. Refuser le gouvernement des autres, cela signifie refuser que nos conduites soient définies, produites, encadrées, par autrui. Et pourtant, malgré tout, il nous faut obéir. Quand bien même la progression de ma pensée grâce à l'espace public m'ouvrirait de nouvelles perspectives, de nouveaux champs d'actions, quand bien même elle me ferait comprendre que ce à quoi j'obéis n'est pas juste, moral, ou même utile, il me faudrait obéir. Autrement dit, j'ai beau refuser le gouvernement des autres, il me faut tout de même agir

comme on me l'ordonne. Dans ces conditions, l'argumentation de Kant aboutit nécessairement à un redoublement de l'obéissance, puisque le seul bénéfice de l'*Aufklärung* consisterait à me faire prendre conscience des raisons de mon obéissance, et à m'y faire spontanément adhérer. J'obéirais non plus simplement parce qu'on me l'ordonne, parce qu'un autre qui pense à ma place me l'impose, mais parce que pensant par moi-même je consentirais pleinement à la nécessité de l'obéissance comme garantie de la liberté de ma pensée. Ma propre normativité critique redoublerait l'ordre établi en une coïncidence heureuse. Ainsi, la conception de l'*Aufklärung* comme autonomisation progressive de la pensée échoue parce qu'elle pose comme préalable à sa propre réalisation la reconnaissance des limites même dont elle cherche à s'affranchir : la nécessité dernière de l'obéissance annule tout le potentiel critique du refus de l'état de minorité, et la séparation de la pensée et de l'action qu'implique la constitution d'un espace public libre rend superflue toute exhortation au courage. L'utilisation du registre de l'autonomie par Foucault échoue également, parce qu'elle ne parvient pas à rendre compte de la dimension ontologique des enjeux éthiques de l'*Aufklärung* : refuser le gouvernement des autres ne se résume pas simplement à problématiser un rapport d'obéissance ou de désobéissance à autrui, c'est plus essentiellement encore refuser l'hétérogenèse de soi, la construction de soi par autrui, au profit d'une autogenèse, production de soi par soi. Or, c'est dans cette dernière problématisation ontologique du gouvernement que le courage se révélera dans sa pleine nécessité, à l'occasion du dernier commentaire de *Was ist Aufklärung?* auquel procédera Foucault en 1984.

I.3. "What is Enlightenment ?"

Le texte publié en 1984 dans *The Foucault Reader*¹³⁶ occupe une place à part parmi les textes que nous avons retenus. Parce qu'il s'agit du seul commentaire de "*Was ist Aufklärung ?*" que Foucault ait expressément rédigé en vue d'une publication, et parce que cette publication en particulier est destinée à faire connaître son travail à son public américain. Parmi tous les textes demandés à Foucault ou compilés par Paul Rabinow, quelques-uns sont des inédits, tandis que la plupart sont des traductions tirés d'ouvrages ou d'articles déjà parus. "*What is Enlightenment ?*" se présente comme une préparation ou une reprise de la seconde heure de cours du 5 janvier 1983, mais la progression et l'originalité de l'analyse nous autorise à le considérer comme un inédit à part entière. En outre, il s'agit du texte qui ouvre le recueil, preuve supplémentaire de l'importance du texte de Kant pour Foucault, si tant est qu'une telle preuve fut nécessaire : comme si, en somme, le point de départ du parcours philosophique de Foucault se situait dans le nœud de questions soulevées par l'article de Kant, comme s'il en constituait la clé de cryptage, le secret herméneutique, l'inévitable premier pas sur le chemin d'une compréhension plus globale. Comme le rappelle Didier Eribon dans sa biographie, Foucault appréciait tout particulièrement ses voyages aux États-Unis¹³⁷, et il ne faut pas prendre la sélection et la rédaction de ce texte à la légère : il s'agit bien ici de donner toutes les clés possibles à ce public nouveau, enthousiaste et de plus en plus nombreux, que le philosophe rencontre régulièrement depuis 1972.

On retrouve dans "*What is Enlightenment ?*" un mouvement similaire à celui dont procède les interventions de 1978 et de 1983. Au cours des trois interventions que nous avons retenues, Foucault débute par un commentaire ciblé du texte de Kant et de ses enjeux, afin de le réinscrire dans la perspective plus large des problèmes de la gouvernementalité ; ensuite, il engage un dialogue avec l'article pour définir une « attitude » (schématiquement : « attitude critique » en 1978, « attitude de modernité » en 1983 et 1984) ou un « *êthos* » (« *êthos* philosophique » en 1984), c'est-à-dire une réponse possible à la sujétion des gouvernés au gouvernement des autres ; enfin, en 1978 et 1984 un dernier temps méthodologique conclut

¹³⁶ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* » (« *Qu'est-ce que les Lumières ?* ») (1984), in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, op. cit.

¹³⁷ Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault* (1989), op. cit., III^e partie, chap. 8, « le zen et la Californie » : « Depuis le début des années quatre-vingt, [Michel Foucault] envisage de quitter la France et Paris qu'il supporte de plus en plus difficilement pour s'installer aux États-Unis. Il rêve à voix haute de vivre dans ce paradis californien. Ensoleillé, magnifique... », p. 338. Et aussi, p. 334 : « le nom de Foucault sur une affiche attire désormais des foules d'étudiants, dans des amphithéâtres bondés ».

l'intervention, exposition par Foucault d'un appareillage conceptuel qui permet à chacun d'élaborer concrètement, en pratique, la tâche assignée par cette « attitude » ou « *êthos* ».

Le commentaire qu'avait entrepris Foucault lors du cours du 5 janvier 1983 s'était en quelque sorte soldé sur un constat d'échec : après avoir souligné les dernières difficultés de l'article de Kant, ses revirements soudains, ses incohérences suspectes, Foucault s'était borné à marquer la limite de son attachement à "*Was ist Aufklärung ?*" avant de passer à autre chose dès la leçon suivante. Comme nous l'avons explicité, la tentative de résolution de l'état de minorité par la conquête d'une certaine autonomie échoue à résoudre le paradoxe du redoublement de l'obéissance grâce à l'*Aufklärung*. Mais dans ce texte à destination du public américain, le courage remplace l'autonomie dans le dispositif foucauldien. En quoi cette substitution contribue-t-elle à surmonter l'écueil d'une conception de la liberté fondée sur un processus d'autonomisation des mineurs ? Comment définir cette nouvelle « attitude » qu'impliquerait une conception du gouvernement de soi fondée sur le courage des gouvernés ? Enfin, quelle est la méthode suggérée par Foucault afin de mettre en œuvre cette nouvelle attitude, désassujettissement du gouvernement des autres par l'invention courageuse de soi ?

Afin de limiter les répétitions et les renvois aux textes précédents sur des points que nous avons déjà traités, nous limiterons notre étude de "*What is Enlightenment ?*" aux axes qui leur sont communs, et que nous avons évoqués précédemment. Premièrement, le commentaire par Foucault du texte de Kant : comment et dans quelle direction l'analyse progresse-t-elle pour résoudre ou dépasser les tensions de l'article de 1784 ? Deuxièmement, la définition d'une « attitude » philosophique, intellectuelle, à partir de ce commentaire : en quoi la progression dans la conceptualisation d'une attitude de résistance des gouvernés nous renseignent-elles sur la posture de Foucault dans ce texte de 1984 ? Troisièmement, l'appareil méthodologique qui accompagne le commentaire, dans la mesure où la mise à disposition d'une « boîte à outils » est un souci récurrent pour Foucault : en quoi les outils suggérés par Foucault en 1984 diffèrent-ils de ceux proposés en 1978 ? Que nous disent-ils de l'évolution de son projet philosophique ?

Examinons tout d'abord la manière dont Foucault contextualise l'article de Kant dans ce texte. Le commentaire s'ouvre sur une pointe de sarcasme à l'intention du journalisme tel qu'il est pratiqué par ses contemporains dans la mesure où, insiste Foucault, au XVIII^e siècle les journaux n'avaient pas de réponse préconçue aux questions qu'ils soulevaient : « De nos jours, quand un journal pose une question à ses lecteurs, c'est pour leur demander leur avis

sur un sujet où chacun a déjà son opinion : on ne risque pas d'apprendre grand-chose »¹³⁸. Foucault, toujours effarouché par l'expérience iranienne et les attaques dont il a fait l'objet, exprime sans doute ici une pointe de regret quant à l'échec de ce concept de journalisme philosophique qui lui était cher. En soulignant que les journaux contemporains se contentent d'articuler et de mettre en scène des opinions préconçues, Foucault implique qu'ils ont failli à leur mission première, qui consistait à servir de lieu privilégié de discussion entre « savant » et « public qui lit », autrement dit à garantir l'existence d'un espace public dynamique, à être le *medium* de la propagation des Lumières. Foucault reporte ainsi la responsabilité de l'échec du journalisme philosophique sur le journalisme en général, sans plus de précision, si bien qu'il est permis de s'étonner de la brièveté de cette pique teintée d'ironie, par contraste avec le long développement de 83 à propos du *Conflit des Facultés* et de la réalisation de l'*Aufklärung* dans l'enthousiasme pour la révolution. Cette brièveté s'explique par le ton de dérision qui conclut l'introduction (« je ne sais si c'était plus efficace ; c'était plus amusant ») : au fond, Foucault a fait le deuil de sa vocation de journaliste. Les polémiques ne l'intéressent pas, il n'a pas à justifier davantage son approche des événements d'Iran. Comme nous le verrons plus loin dans le texte, il est enfin prêt à s'assumer comme philosophe. Le fait de tourner en dérision la pratique contemporaine du journalisme révèle *a contrario* l'originalité du journalisme à ses débuts : l'apparition d'un questionnement nouveau et difficile, « une question à laquelle la philosophie moderne n'a pas été capable de répondre », ce rapport inédit au présent que Foucault conçoit comme modernité. Autrement dit, la problématisation du texte reprend très exactement le même chemin que la seconde heure de cours du 5 janvier 1983.

En guise d'introduction, Foucault se propose d'expliquer brièvement en quoi cet article de Kant, vieux de « deux siècles », mérite de retenir l'attention, malgré son air de « texte mineur » ; « texte mineur, peut-être », concède faussement Foucault : pour lui, il s'agit bien sûr d'un texte essentiel, pour son travail personnel comme pour la philosophie moderne en général. Contentons-nous simplement de rappeler ici que dans le cours de 83, il fait de "*Was ist Aufklärung ?*" son texte « blason ». "*What is Enlightenment ?*" reprend explicitement deux des raisons principales évoquées dans le cours du 5 janvier pour démontrer l'importance de l'article de Kant.

Premièrement, Foucault rappelle la coïncidence entre *Haskala* et *Aufklärung*. De fait, l'article de Kant bénéficie d'un concours de circonstances : Mendelssohn répond lui aussi à la

¹³⁸ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 61.

question posée par le Pasteur Zöllner dans la *Berlinische Monatsschrift*. Lumières juives et Lumières allemandes se rencontrent ainsi de manière tout à fait fortuite, et sur un pied d'égalité (sans le patronage de Lessing). Nous avons déjà longuement exposé les enjeux des réponses de Kant et Mendelssohn, nous n'y reviendrons donc pas. Toutefois, il faut remarquer que Foucault introduit ici un élément nouveau dans sa contextualisation de la rencontre entre *Haskala* et *Aufklärung*. Outre le fait de rappeler que par cette coïncidence toutes deux « reconnaissent qu'elles appartiennent à la même histoire », qu'elles « cherchent à déterminer de quel processus commun elles relèvent »¹³⁹, Foucault ajoute en effet qu'il s'agit « peut-être [d']une manière d'annoncer l'acceptation d'un destin commun, dont on sait à quel drame il devait mener ». C'est bien sûr au nazisme et à ses horreurs qu'il est fait ici référence. Pourquoi évoquer ce « destin » de l'*Aufklärung* ? Dans le cours de 83, la Révolution incarnait le destin de l'*Aufklärung*, pas la Shoah. En fait, Foucault introduit la problématique de la réception de l'*Aufklärung* en France, qu'il traitera plus loin dans le texte (le « chantage » à l'*Aufklärung*). Il ne s'agit pas d'une interrogation totalement inédite : il renoue avec ce problème, qu'il avait déjà brièvement abordé dans son intervention devant la Société Française de Philosophie¹⁴⁰. Nous verrons toutefois que la manière dont la réception de l'*Aufklärung* est problématisée dans le texte de 84 diffère radicalement de la description qu'en faisait Foucault en 1978.

Deuxièmement, Foucault reprend du cours de 83 l'idée que "*Was ist Aufklärung ?*" met en scène l'émergence d'une nouvelle manière de questionner le présent, de nous rapporter à lui, questionnement qui ne représente rien de moins que l'acte de naissance de la philosophie moderne. Il entend insister sur la pertinence généalogique et philosophique de l'article :

« De Hegel à Horkheimer ou à Habermas, en passant par Nietzsche ou Max Weber, il n'y a guère de philosophie qui, directement ou indirectement, n'ait été confronté à cette même question : quel est donc cet événement qu'on appelle l'*Aufklärung* et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui ? »¹⁴¹

Autrement dit, on retrouve l'idée que l'article de Kant inaugure une pratique nouvelle de la philosophie, qui cherche à se penser à partir de sa propre actualité. Foucault illustre la rupture inaugurée par ce nouveau rapport au présent en étoffant les exemples fournis dans le cours du

¹³⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op. cit.*, p. 43 : « En tout cas le bloc constitué par les Lumières et la Révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir ».

¹⁴¹ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 62.

5 janvier 83 ; il évoquait alors Descartes, Leibniz, Hésiode et Vico. Dans *"What is Enlightenment ?"*, Foucault distingue le rapport au présent en jeu dans la philosophie moderne de celui qu'illustrent Platon, Augustin et Vico. Il s'agit en effet d'un rapport qui se distingue radicalement de la conception mythique et cosmologique du présent que l'on peut trouver dans le *Politique*, par exemple. Ainsi, en 269c-269d :

« Cet univers où nous sommes, à de certains moments c'est Dieu lui-même qui guide sa marche et préside à sa révolution ; à d'autres moments, il le laisse aller, quand les périodes de temps qui lui sont assignés ont achevé leur cours, et l'univers recommence alors de lui-même, en sens inverse, sa route circulaire, en vertu de la vie qui l'anime et de l'intelligence dont le gratifia, dès l'origine, celui qui l'a composé. »¹⁴²

Et plus loin, en 271c :

« Mais le genre de vie qui marqua, selon toi, le règne de Cronos, se place-t-il dans la période ancienne de révolution, ou dans celle où nous vivons ? Car le renversement qui se produit dans la marche des astres et du soleil survient évidemment aussi bien dans l'une que dans l'autre. »

Dans ses extraits, le présent apparaît comme une entité distincte, qui se déploie selon une logique qui lui est propre, sur laquelle les hommes n'ont aucune prise. Le présent est décidé par le divin, pas par les actions des hommes. La seule posture que nous puissions avoir face à un tel présent est celle d'un spectateur : nous ne pouvons que nous borner à constater dans quelle phase du cycle nous vivons. Cette conception cyclique du temps n'est pas propre à Platon, il s'agit de la conception commune à tous les Grecs dans l'Antiquité. Ainsi, les Travaux et les Jours d'Hésiode mettent en scène une conception tout à fait comparable, à la différence près qu'elle ne respecte pas un mouvement binaire de balancier, mais un cycle plus élargi qui va de la race d'or à la race de fer.

Cette relation nouvelle au présent qu'inaugure la modernité se distingue également de la conception augustinienne. Comme il l'expose au livre onzième de ses *Confessions*, l'éternité de Dieu est située hors du temps. Dieu ayant tout créé, il a donc créé également le temps : il n'a pu le faire que grâce à son Verbe, « qui [lui] est coéternel » et grâce auquel il dit « éternellement tout ce [qu'il dit] et qu'existe tout ce à quoi [il dit] d'exister »¹⁴³. En revanche, la créature est confrontée à l'inconsistance du temps, incapable de le saisir au moment même où il passe :

¹⁴² Platon, *Politique*, in Platon, *Œuvres complètes*, tome IX, 1^{ère} partie, traduction de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 21.

¹⁴³ Saint Augustin, *Les Confessions* (398), traduction de Joseph Trabucco, Paris, Flammarion, 1964, pp. 258-259.

« Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne se passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent. »¹⁴⁴

Le présent d'Augustin est sans épaisseur, limite insaisissable entre ce qui est toujours sur le point de se produire et ce qui est toujours déjà passé. En conséquence, lorsqu'on tente d'interroger ce présent vapoureux, déploiement temporel d'une création divine éternelle, pour connaître les desseins de Dieu, on est contraint de rechercher non pas « les événements eux-mêmes, qui ne *sont* pas encore, autrement dit qui sont futurs [mais] leurs causes ou peut-être les signes qui les annoncent et qui les uns et les autres existent déjà »¹⁴⁵. C'est-à-dire que pour Augustin, le présent tire sa signification du fait qu'il fait continuellement signe vers l'éternité divine. Il s'agit d'un présent constamment en-dehors de lui-même, à l'opposé du questionnement de la modernité.

Enfin, Foucault distingue le rapport au présent en jeu dans la modernité de la conception de Vico dans ses *Principes de la philosophie de l'histoire*, dans la mesure où la modernité consiste à refuser d'envisager le présent comme un « point de transition », comme un seuil vers un monde nouveau. Foucault se réfère au dernier chapitre du livre, intitulé « coup d'œil sur le monde politique ancien et moderne considéré relativement aux buts de la science moderne »¹⁴⁶. Dans ce texte, Vico dresse en quelques phrases le tableau d'une Europe occidentale au sommet de la civilisation, qui doit à la religion chrétienne « tous les biens qui composent la félicité humaine », « toutes les jouissances intellectuelles et morales », autrement dit une Europe sur le point de connaître une espèce d'Âge d'Or. Le présent de l'Europe n'enthousiasme Vico que grâce à ce qu'il annonce de son avenir immédiat. Le présent ne fait sens que parce qu'il est sur le point d'accoucher d'un futur dans lequel les lumières de la civilisation européenne se diffuseront à l'ensemble du monde. Mais cette conception d'un présent presque messianique n'est pas celle de l'*Aufklärung*.

L'article de Kant voit l'apparition d'un nouveau rapport au présent, rapport conçu négativement comme un mouvement de « sortie », *Ausgang* : « quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? ». Foucault avait déjà insisté sur cette nouveauté de la conception kantienne dans le cours de 83, mais c'est la première fois qu'elle est formulée

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 264.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 268.

¹⁴⁶ G. Vico, *La science nouvelle* (1725), traduction de Christina Trivulzio, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.

comme l'introduction d'une « différence ». L'*Aufklärung* produit une conception paradoxale du présent, une description sommaire sans contenu positif. Définir le présent comme « sortie », c'est au fond ne pas le décrire positivement : ce n'est pas le paysage que dresse ce présent qui importe, c'est le fait qu'on soit en train d'en sortir, de changer de paysage. Il ne faut toutefois pas comprendre ce présent « sortie » comme un présent transitoire, insaisissable comme celui d'Augustin, ou simple transition vers un futur vers lequel il fait signe, comme celui de Vico. Au contraire, c'est de ce mouvement de sortie même que le présent tire toute son épaisseur. Le présent de l'*Aufklärung* est ouvert, indéterminé, mouvant et incertain, et c'est pour cela qu'il mérite toute notre attention. Par la différence, la discontinuité radicale qu'il instaure entre hier et aujourd'hui, l'*Aufklärung* ouvre le présent à la liberté.

Or, la « différence » dont il s'agit, cet événement qui fait advenir l'actualité, c'est la sortie de l'état de minorité, une « minorité » conçue comme « un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison »¹⁴⁷. Autrement dit l'*Aufklärung* est ce mouvement qui nous invite à refuser un état de fait qui lui préexiste, caractérisé par l'emprise généralisée et illégitime du gouvernement des autres sur nous-mêmes. On est acteur de l'*Aufklärung* quand on refuse le gouvernement des autres lorsque seul un usage autonome de la raison est légitime. Les exemples de Kant sont repris mais non analysés par Foucault : le livre, le directeur de conscience et le médecin, qui chacun correspondent à l'une des trois Critiques.

Foucault souligne quelques difficultés à propos de cette conception de l'*Aufklärung*, difficultés déjà évoquées dans le cours au Collège de France. Elles sont ici résumées.

Premièrement, Kant présente l'*Aufklärung* à la fois comme un fait, un processus (ce que confirme en allemand la terminaison *-ung*), et à la fois comme une tâche et une obligation. Ces deux définitions semblent incompatibles à première vue. Comment pourrait-il s'agir à la fois d'un processus historique, c'est-à-dire de quelque chose qui dépasse et englobe l'individu, et à la fois d'une obligation, c'est-à-dire un devoir moral pour l'individu ? De fait, c'est la dimension individuelle de l'*Aufklärung* qui pose problème. En effet, si les mineurs sont eux-mêmes, individuellement, responsables de leur minorité, on voit mal en quoi une simple exhortation à ne plus être mineurs les aiderait durablement ; et si ce n'est pas un problème individuel mais un problème politique qui ne trouverait qu'une solution institutionnelle, alors on ne comprend plus en quoi les mineurs sont eux-mêmes responsables

¹⁴⁷ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, pp. 65-66.

de leur état de minorité. Il y a bien un flottement dans la définition kantienne, dont nous devons finalement admettre les deux aspects :

« Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus. »¹⁴⁸

Deuxièmement, Kant emploie le mot « *Menschheit* »¹⁴⁹, humanité, terme qui par son ambiguïté même soulève les problèmes du sens de l'*Aufklärung* et de l'universalité de sa portée : « l'homme » doit-il être compris dans son acception politique, sociale, individuelle, ou bien dans son sens métaphysique – au sens des caractères communs qui nous distinguent de l'animalité ? Il ne s'agit pas d'une interrogation rhétorique de la part de Foucault, l'ambiguïté est bien présente chez Kant. Ainsi, dans sa lettre intitulée "*Contre Kant*", Hamann s'empare contre le sexisme qu'implique la définition kantienne de l'*Aufklärung* :

« Cette minorité dont on est soi-même responsable est une calomnie tout aussi offensante qu'il¹⁵⁰ l'est envers le beau sexe tout entier, et mes trois filles ne sont pas prêtes à l'accepter ! »¹⁵¹

Comme le rappelle Gérard Raulet, Kant « estime ne pas pouvoir étendre la revendication de la liberté de penser publiquement aux femmes parce qu'elles sont, comme les domestiques, en état de dépendance »¹⁵².

Ces deux difficultés évoquées par Foucault posent la question des limites intrinsèques de l'*Aufklärung* : le courage de savoir est-il un acte individuel ou un processus collectif ? Suppose-t-il l'existence de relais institutionnels, ou bien ne s'adresse-t-il qu'aux dimensions métaphysiques et spirituelles de l'homme ?

La réponse de Kant ne résout pas l'ambiguïté, au contraire : elle la prolonge tout le long de l'article, dans la mesure où elle s'appuie sur les usages de la raison. Car la notion « d'usage » se rapporte aussi bien à l'homme dans sa condition de sujet transcendantal, qu'elle en interroge les dimensions collective, politique et juridique. Foucault reprend ici l'analyse qu'il faisait de l'état de minorité dans le cours du 5 janvier 1983 : ce dernier tire son existence et sa force de l'association de deux couples illégitimes que l'*Aufklärung* doit donc

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴⁹ "*der Ausgang des Menschen*", dit le texte allemand.

¹⁵⁰ « il » : Kant.

¹⁵¹ Cf. J. G. Hamann, *Contre Kant* (1784), in G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes* (1995), *op. cit.*, p. 37. Hamann souligne.

¹⁵² *Ibid.*, p. 37, note 44.

travailler à dissocier. L'assimilation de l'obéissance à l'absence de raisonnement d'une part, la confusion entre usage public et usage privé de la raison d'autre part.

L'objectif de Kant est de proposer une liberté politique qui soit compatible avec la sécurité de l'État et de l'Église : éviter l'anarchie et l'impiété d'une part, évacuer les problèmes de la liberté de conscience et de la tolérance d'autre part. Si l'assimilation de l'obéissance à l'absence de raisonnement entraîne une interdiction de raisonner, la confusion entre privé et public brouille les domaines légitimes d'expression, et paralyse donc là-aussi la possibilité du raisonnement. Il ne peut donc y avoir d'*Aufklärung* sans distinction entre usage public et usage privé de la raison, distinction qui permet d'articuler la dissociation entre obéissance et non-raisonnement : la parole peut (et même elle le doit) se libérer dans les espaces où elle demeure sans danger pour la sécurité de l'État, tout en nourrissant le débat public sans aucune censure. Dans ce cadre, il n'y a donc ni rapport d'équivalence ni rapport d'exclusion entre autonomie et obéissance, les deux notions ou attitudes n'entrant jamais en contradiction dans un espace commun.

Foucault voit dans le texte de Kant et dans les questions qu'il suscite la manifestation d'une problématique nouvelle : qu'est-ce que notre actualité et comment agir dans cette actualité qui voit se déployer notre affranchissement progressif du gouvernement des autres ? De fait, si l'autorité (Frédéric II, dans l'article de Kant) garantit la liberté d'expression dans un cadre institutionnel, le sujet doit participer au débat public, se faire acteur de l'*Aufklärung* grâce à l'élaboration d'une réponse critique, éthique et politique à la question de la modernité. L'*Aufklärung* est ainsi garantie par une forme de contrat entre une institution qui délimite un espace libre de tous pouvoirs, ou du moins de toute intervention directe du pouvoir, et des sujets qui s'engagent à respecter un devoir-être d'un nouveau genre : faire l'usage libre et public de leur raison.

Ce devoir-être du sujet qui consiste à faire un usage libre et public de sa raison n'est autre que la réalisation en acte du projet critique parvenu à maturité :

« C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie ; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'Aufklärung ; et inversement, l'Aufklärung, c'est l'âge de la Critique. »¹⁵³

On retrouve l'interrogation récurrente de Foucault sur les liens entre *Aufklärung* et Critique transcendantale. Lors de l'intervention devant la Société Française de Philosophie, Foucault

¹⁵³ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p.70.

avait dressé le portrait d'une Critique qui servirait de préambule à l'*Aufklärung* : ce n'était qu'une fois les usages de la raison limités que l'*Aufklärung* pouvait se déployer ; la Critique était le « prolégomène »¹⁵⁴ (*sic*) de l'*Aufklärung*. De même, dans le cours du 5 janvier 83, Critique et *Aufklärung* s'articulaient à partir de la dichotomie du *Verstand* : limitation par la Critique et autonomisation dans l'*Aufklärung* se correspondaient comme les deux faces d'une même pièce. Malgré le fait que « l'entreprise critique et le processus de l'*Aufklärung* vont se compléter, s'appeler et se rendre nécessaires l'un l'autre », malgré ce « lien d'appartenance »¹⁵⁵, Critique et *Aufklärung* sont bien distincts : la première correspond au versant épistémologique de la critique de la raison spéculative, la seconde au versant éthique de la critique de la raison pratique. Dans "*What is Enlightenment ?*", Foucault simplifie sa position en posant une relation d'équivalence entre Critique et *Aufklärung*. Tandis qu'en 1978 et en 1983, l'*Aufklärung* était seconde (il s'agissait à l'aide de la Critique de démasquer tout d'abord les usages illégitimes de la raison afin de nous soustraire ensuite aux domaines dans lesquels s'exerce le pouvoir des tuteurs), en 1984 cette dépendance chronologique de l'*Aufklärung* à la Critique est gommée : l'*Aufklärung* nous rend majeurs, c'est-à-dire capables de mettre en pratique l'entreprise critique. Et de même mettre en œuvre l'entreprise critique, c'est devenir majeur.

C'est de cette équivalence entre Critique transcendantale et *Aufklärung*, de ce carrefour inédit produit par la rencontre entre une théorie philosophique et un processus tout autant historique et politique qu'individuel et éthique, que provient « l'attitude de modernité ». Jamais auparavant le présent n'était apparu comme un défi pour la philosophie, une double injonction à penser l'actualité et à se penser dans cette actualité à partir de laquelle elle pense.

La « modernité » foucaldienne n'est ainsi pas une période, un produit rétrospectif de l'historiographie, mais une certaine attitude intellectuelle, un certain rapport au présent ; non pas un fait historique massif, comme il y aurait une modernité au même titre qu'il y aurait un Moyen-Âge ou une Renaissance, mais, écrit Foucault :

« un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une

¹⁵⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁵ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, *op. cit.*, pp. 30-31.

*appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un éthos. »*¹⁵⁶

En d'autres termes, la modernité est ainsi décontextualisée de toute référence historique : être moderne, ce n'est pas être né à une certaine période. L'*Aufklärung* a ouvert le champ de la modernité et ne l'a jamais refermé. Foucault avait déjà défini l'attitude de modernité comme un *éthos*, c'est-à-dire comme une manière d'être, dans son cours du 5 janvier 1983. Mais il la caractérise ici de façon inédite : il a recours à un exemple qui, bien que présenté comme « presque nécessaire », n'en reste pas moins rare sous sa plume : Baudelaire¹⁵⁷. On connaît la fascination de Foucault pour certains auteurs, qu'il évoque rituellement sans pour autant leur consacrer d'analyse approfondie. Comme le souligne Mathieu Potte-Bonneville :

*« Certaines références [...] ne cessent de revenir – mais à titre de nom, auxquels éventuellement sont accolées quelques lignes suggérant, sans s'attarder, tel point de leur œuvre. Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Nerval, Roussel. La liste varie, mais réapparaît avec entêtement [...] : signes plutôt que sources, elles dessinent l'horizon de l'étude historique sans se laisser assigner par celle-ci à une place déterminée. »*¹⁵⁸

Le recours à la figure de Baudelaire est à ce titre doublement surprenant : d'une part, parce que Foucault n'a que peu analysé ou évoqué le poète antérieurement dans son travail – et lorsqu'il l'a fait, ce n'était jamais à propos de la modernité, mais davantage à propos de la folie ; d'autre part, parce que c'est la première fois que Foucault explique l'attitude de modernité à l'aide de la figure de Baudelaire, dont il affirme paradoxalement l'évocation « presque nécessaire » alors qu'il s'agit de son troisième commentaire du texte de Kant. La piste baudelairienne apparaît pour la première fois de manière explicite à l'occasion de l'entretien entre G. Raulet et Foucault, paru dans *Telos* au printemps 83 : invité à distinguer modernité et postmodernité, Foucault répond qu'il n'a « jamais très bien compris quel était le sens que l'on donnait en France au mot modernité ; chez Baudelaire, oui »¹⁵⁹. Comme si Foucault avait soudainement perçu l'opportunité offerte par Baudelaire d'exprimer son décalage avec la postmodernité habermassienne. Sans pour autant qualifier de polémique le recours à Baudelaire, il est certain qu'il permet à Foucault d'affirmer sa singularité. Car outre la possibilité de récuser l'existence de quelque chose qui serait la postmodernité, l'analyse

¹⁵⁶ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 72.

¹⁵⁷ Foucault se réfère en particulier à un court texte : C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863), Paris, Mille et une nuits, département de la librairie Arthème Fayard, 2010.

¹⁵⁸ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire* (2004), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, pp. 76-77.

¹⁵⁹ Cf. M. Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme* (1983), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit.*, n° 330, p. 1265.

que propose Foucault se démarque radicalement des interprétations de Benjamin (qui fait de la modernité un combat contre une certaine insensibilisation, une privation de l'expérience dans la technique¹⁶⁰) et surtout de Sartre (qui dresse un tel portrait à charge qu'il passe à côté de l'attitude de modernité et du potentiel critique du dandysme¹⁶¹).

De fait, le texte de Baudelaire introduit à propos de l'art, et dans des termes tout à fait similaires, cette même attitude que Foucault tente d'introduire à propos de la pensée :

*« c'est à la peinture des mœurs du présent que je veux m'attacher aujourd'hui. Le passé est intéressant non seulement par la beauté qu'ont su en extraire les artistes pour qui il était le présent, mais aussi comme passé, pour sa valeur historique. Il en est de même du présent. Le plaisir que nous retirons de la représentation du présent tient non seulement à la beauté dont il peut être revêtu, mais à sa qualité essentielle de présent. »*¹⁶²

On retrouve ce double enchâssement du sujet dans le présent caractéristique selon Foucault de l'attitude de modernité. Mais quels nouveaux éléments le recours au texte de Baudelaire introduit-il dans l'analyse foucauldienne ?

Foucault élabore une caractérisation de l'attitude de modernité en trois temps. Première caractéristique de l'attitude de modernité : l'héroïsation du présent. Ce précepte renvoie explicitement chez Baudelaire à une critique qu'il adressait à l'encontre des peintres du XIX^e siècle qui, par dédain de la mode de leur époque, peignaient leurs personnages vêtus de toges antiques. Il ne s'agit cependant pas de faire l'apologie de la mode, mais de critiquer ce « mépris » du présent qui consistait à refuser de voir sa beauté au profit d'un néo-classicisme d'images d'Épinal. Baudelaire critique ainsi avec virulence Ingres, par exemple : « le grand défaut de M. Ingres, en particulier, est de vouloir imposer à chaque type qui pose sous son œil un perfectionnement plus ou moins complet, c'est-à-dire plus ou moins despotique, emprunté au répertoire des idées classiques »¹⁶³. Car la mode n'est qu'un élément circonstanciel du beau, au même titre que l'époque, la morale, la passion¹⁶⁴. Et si « la

¹⁶⁰ Cf. W. Benjamin, *Sur quelques thèmes baudelairiens* (1939), traduction de Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, in *Œuvre III*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, et notamment p. 369 : « [le poète] est, comme [les joueurs], un homme frustré de son expérience, un moderne ».

¹⁶¹ Cf. J.-P. Sartre, *Baudelaire* (1947), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1975 ; ainsi par exemple, bien que Sartre concède : « Baudelaire a noté lui-même que le dandysme est une morale de l'effort », il ajoute : « il nous restera peu à dire sur le fameux dandysme de Baudelaire : le lecteur établit de lui-même ses liens avec l'anti-naturalisme, l'artificialisme et la frigidité » (p. 123). Plus encore, Baudelaire aurait « créé le parasite des parasites : le dandy parasite du poète, qui est lui-même parasite d'une classe d'opresseurs » (p. 135), « il a projeté un idéal social de stérilité absolue où le culte du moi s'identifie à la suppression de soi-même [...] Mieux encore, le dandysme est un « club de suicidés » et la vie de chacun de ses membres n'est que l'exercice d'un suicide permanent » (p. 136). Comme nous le verrons, on est ici bien loin de la conception foucauldienne.

¹⁶² Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863), *op. cit.*, p. 8.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

modernité n'est pas un fait de sensibilité face au présent fugitif »¹⁶⁵, alors même qu'elle est définie par Baudelaire comme « le transitoire, le fugitif, le contingent », c'est parce que l'attitude de modernité ne s'exprime qu'à travers un rapport actif au présent, une recherche dans l'actualité de ce qu'elle peut contenir de poétique, d'invariable et d'éternel. En cela, elle s'oppose également à l'attitude du flâneur, qui ne fait que « collectionner dans le souvenir ». Ressaisir dans le présent ce qu'il peut contenir de poétique, c'est rechercher sa part intrinsèque et singulière d'éternité ; plutôt que de rechercher l'expression pure du tragique chez les Anciens par exemple, l'attitude de modernité consisterait à révéler la singularité tragique réactualisée du présent. Ainsi l'artiste moderne est pour Baudelaire « le peintre de la circonstance et de tout ce qu'elle suggère d'éternel »¹⁶⁶.

Deuxième caractéristique de l'attitude de modernité, qui découle immédiatement de la précédente : faire surgir la singularité du présent, c'est le transfigurer. L'attitude de modernité est transfiguration du présent. En quoi ce thème est-il important pour Foucault ? Parce que la transfiguration est définie comme un « jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté », formulation qui n'est pas sans rappeler « le jeu de la gouvernementalisation et de la critique », « le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité »¹⁶⁷, qui définissait l'enjeu de l'attitude critique en 1978. Autrement dit, la transfiguration n'est autre que le produit, la conséquence de l'exercice de l'activité critique du sujet. Cette caractérisation de l'attitude de modernité comme transfiguration du présent, comme « acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est », est à rapprocher des objectifs que Foucault attribue à sa critique, à ce « labeur patient qui doit donner forme à l'impatience de la liberté »¹⁶⁸ : il s'agit d'une reformulation du projet généalogique, dont nous examinerons plus loin l'évolution dans ce texte.

Enfin, la notion de transfiguration, de par son emprunt au champ lexical de l'esthétique (via le concept de « dandy ») nous introduit à la troisième caractéristique de l'attitude de modernité : elle n'est pas simplement un rapport à l'actualité, un rapport au présent, elle est tout autant un rapport à soi-même. La transfiguration du présent est indissociable d'une transfiguration de soi. Cette attitude qui impose le regard le plus acéré et le plus critique envers ce qui nous entoure ne peut nous épargner : si l'attitude de modernité est

¹⁶⁵ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 73.

¹⁶⁶ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863), *op. cit.*, p. 14.

¹⁶⁷ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), p. 39.

¹⁶⁸ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 86.

transfiguration du présent à partir duquel nous nous pensons comme sujet, le sujet est nécessairement affecté dans la même mesure que le présent par ce travail de transfiguration. Ainsi, selon Foucault, ce que Baudelaire appelle « dandysme » n'est autre qu'une forme exigeante d'ascèse – le lien avec les cours au Collège de France de l'année 1982 sur l'herméneutique du sujet est explicite. Baudelaire en effet définit le dandysme comme « une espèce de culte de soi-même », qui « confine au spiritualisme et au stoïcisme »¹⁶⁹ ; les dandies « participent du même caractère d'opposition et de révolte », tous ressentent ce « besoin [...] « de combattre et de détruire la trivialité »¹⁷⁰ ; enfin, « le dandysme est le dernier éclat d'héroïsme dans les décadences »¹⁷¹. En tant qu'il est le produit d'un caractère « d'opposition » et de « révolte », autrement dit en tant qu'il prend naissance à partir d'un certain refus, on pourrait légitimement comprendre le dandysme comme un avatar de l'attitude critique. Mais Foucault pousse l'analogie plus loin encore :

« L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée ; il est celui qui cherche à s'inventer soi-même »¹⁷².

Refuser de partir à la découverte de soi, cela signifie refuser de se concevoir soi-même comme l'expression d'une vérité qui nous serait sous-jacente, qui préexisterait à la construction de soi par soi-même, et qu'il faudrait *dé*-couvrir. C'est-à-dire que l'homme moderne est l'homme de la généalogie, du refus des origines intemporelles et des identités premières : le dandy est celui qui applique la méthode généalogique à lui-même, celui qui se fait généalogiste de soi. Ainsi, le dandysme « ne libère pas l'homme en son être propre ; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer soi-même »¹⁷³. Or, cette « tâche » n'est autre que la définition même de l'ascèse telle que Foucault l'expose dans son cours du 6 janvier 1982 :

« Et puis, une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour pouvoir avoir accès à la vérité : c'est un travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (askêsis) »¹⁷⁴

Au sens premier, le dandysme est donc exercice de soi sur soi, construction de soi-même comme expérience et expérimentation sur soi. Le dandysme transpose la recherche de l'éternel

¹⁶⁹ Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863), *op. cit.*, p. 54.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 55

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 56

¹⁷² O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 75.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷⁴ Leçon du 5 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, *op. cit.*, p. 17.

dans le présent sur soi-même, et exige par-là même une recherche de style, un travail sur le corps, les passions, l'existence. Se transfigurer soi-même, c'est « s'élaborer soi-même », autrement dit faire de soi-même une œuvre d'art, se construire soi-même dans toutes les dimensions qui nous définissent comme sujet. Enfin, le fait que Foucault précise que l'on est « soi-même responsable » de cette transformation progressive de soi sur soi nous donne à penser que le dandysme s'oppose trait pour trait à l'état de minorité – la reprise de la formule kantienne ne peut être un hasard. Aussi, à un état de minorité provoqué par notre paresse et notre lâcheté répondrait un travail courageux et exigeant de soi sur soi : le dandysme.

L'analogie filée avec le dandysme baudelairien permet à Foucault d'inscrire l'attitude de modernité qu'inaugure *Was ist Aufklärung?* au cœur de son propre travail, et finalement d'unifier les dimensions de l'analyse entreprise au cours des différents commentaires : parce qu'elle partage avec l'attitude critique un même refus originel de la passivité, un même rejet de la résignation, parce qu'elle conçoit le sujet sur le mode d'une généalogie de soi, enfin parce qu'elle définit une ascèse courageuse comme remède à l'état de minorité, à cette emprise du gouvernement des autres sur soi-même.

Malgré tout, comme toute analogie, elle échoue à rendre compte avec précision de l'ensemble des particularités de la position foucauldienne. Elle présente ainsi deux difficultés. La première réside dans le fait que, d'après Baudelaire, l'attitude de modernité ne peut se réaliser que dans le domaine de l'art, ce dont Foucault ne saurait se satisfaire. Son projet suppose en effet que cette attitude puisse se traduire avant tout dans le domaine politique. La seconde difficulté tient au fait que le terme « attitude » semble insuffisant : en effet, cette notion ne rend pas suffisamment compte de la dimension profondément éthique de ce qu'elle impose. Car ces attitudes ne sont pas seulement la synthèse de méthodes à suivre, elles expriment un devoir-être. Il ne s'agit pas simplement d'*être* critique ou d'*être* moderne, il existe un *devoir-être* critique, un *devoir-être* de modernité essentiel pour l'intellectuel. L'*Aufklärung* n'est ni un état ni une posture, c'est un travail dynamique sans cesse renouvelé, une tâche, un impératif moral : un « *ethos* », écrit Foucault.

Un des soucis majeurs de Foucault dans ce texte consiste à ressaisir le devoir-être de l'intellectuel en général et du philosophe en particulier dans cet espace ouvert par l'*Aufklärung*, dans ce rapport inédit au présent qui constitue la surface d'émergence de la philosophie moderne. En 1978, Foucault esquissait la figure de l'intellectuel spécifique et formulait le projet d'un journalisme philosophique ; on a pu voir dans cette double démarche une volonté de se distinguer de la conception sartrienne de l'intellectuel engagé d'une part, et

un certain inconfort à s'assumer ouvertement comme philosophe. Et aussi bien l'intervention de 1978 que le cours de 82 témoigne de l'obsession de Foucault de ne pas être confondu avec un tuteur, un maître à penser, un prescripteur. En ce sens, la définition d'un *éthos* philosophique constitue une nouvelle tentative de formulation de la tâche de l'intellectuel dans notre société, ce à quoi Foucault procède en deux temps.

Négativement tout d'abord, car comme c'était déjà le cas lors de la conférence devant la Société Française de Philosophie, Foucault entend soustraire l'intellectuel à l'alternative « pour ou contre l'*Aufklärung* », alternative qui fonctionne comme un « chantage »¹⁷⁵. Il s'agit d'une mise au point polémique, qui s'inscrit en fait dans deux débats distincts. Premièrement, Foucault entend répondre à une certaine tradition rationaliste héritée de l'*Aufklärung*, et incarnée par des philosophes comme Habermas, par exemple. Comme nous l'avons vu à l'occasion de l'analyse du commentaire de 1978, Foucault rejette l'idée que « l'échec » de l'*Aufklärung* puisse être attribué à un mauvais usage de la Raison – ce qui n'est autre que la conception adoptée par l'École de Frankfort. Ce rejet est interprété comme un refus global de la rationalité héritée de l'*Aufklärung*, ce qui reviendrait à refuser les Droits de l'Homme, la libération de la superstition, etc. Ainsi assimilées, rationalité et *Aufklärung* ne pourraient être acceptées ou refusées qu'en bloc. Foucault refuse cette alternative faussée, et défend en revanche le droit à la critique – quand bien même cette critique s'exercerait à l'encontre des Lumières. Mais l'*Aufklärung* sert également de prétexte à un autre « chantage » : le chantage à l'humanisme. Or il n'y a pas, pour Foucault, de confusion possible entre *Aufklärung* et humanisme car les deux phénomènes ne recouvrent ni exactement la même période historique, ni ne fonctionnent selon des logiques internes comparables, ni enfin ne définissent l'homme de la même manière... En effet, l'humanisme fonctionne généralement comme une caution morale pour une autre théorie : on construit un concept d'homme en fonction de ce qu'on recherche. Pour forcer le trait, Foucault cite ainsi des idéologies aussi diverses que le marxisme, le national-socialisme, le stalinisme et l'existentialisme comme des formes d'humanisme. L'*Aufklärung* est précisément l'inverse d'une telle démarche : elle ne construit pas un concept d'homme, mais force au contraire l'homme à se construire lui-même. L'enjeu ici pour Foucault n'est pas seulement historiographique ou épistémologique : il s'agit de critiquer toutes tentatives de légitimation politique à partir d'un *Aufklärung* réduit à un corpus

¹⁷⁵Cf. O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 76 : « Cet *éthos* implique tout d'abord qu'on refuse ce que j'appellerai volontiers le "chantage" à l'*Aufklärung* » ; et M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op. cit.*, p. 43 : « En tout cas le bloc constitué par les Lumières et la Révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir ».

dogmatique, à un gage de bonne moralité. Rejet du chantage intellectuel et rejet du chantage politique constituent en ce sens un impératif préalable à toute définition positive de l'*Aufklärung* qui soit capable de ressaisir sa puissance créatrice pour le sujet, sa capacité à encourager une ontologie historique de nous-mêmes. Il ne s'agit pas d'être pour ou contre l'*Aufklärung*, de chercher à sauver ou à rejeter un « noyau essentiel de rationalité », car Foucault entend rester dans des domaines bien plus spécifiques : rechercher à l'aide d'une série « d'enquêtes historiques » ce qui, dans l'*Aufklärung*, participe de la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes. Autrement dit, par l'intermédiaire d'une démarche qui n'est pas sans rappeler l'héroïsation du présent baudelairienne, il s'agit de rechercher ce qui, dans ce présent renouvelé de l'*Aufklärung*, participe à notre transfiguration comme sujet, à l'élaboration de soi par soi.

Positivement, ensuite : la conception de l'*éthos* philosophique par Foucault se construit à partir de deux points essentiels. Premièrement, « l'*éthos* philosophique peut se caractériser comme une attitude limite »¹⁷⁶, c'est-à-dire une attitude liée explicitement à cette entreprise critique qui s'était fixée pour objectif d'attribuer des limites à l'usage légitime de la raison. L'*éthos* philosophique se confond-il pour autant avec l'attitude critique ? De l'attitude critique à l'attitude limite, n'y a-t-il qu'un effet de terminologie ? La réponse à cette question marque l'affranchissement définitif de Foucault par rapport à la conception kantienne de l'*Aufklärung* comme conquête d'une certaine autonomie. L'attitude limite ne se confond pas avec l'attitude critique parce qu'elle vise ici à jouer un rôle positif, producteur, dans son rapport à la critique : là où Kant entreprenait de fonder la liberté sur une limitation-délimitation stricte des pouvoirs de la raison, Foucault entend faire jouer la limite non pas dans un sens négatif, sacralisé, comme ce en-dehors de quoi il n'est point de pensée, mais à l'inverse comme ce en-dehors de quoi on peut commencer à penser. Il s'agit, à travers cette attitude limite, non plus de rechercher les limites nécessaires de la raison universelle, mais de rechercher les interstices, les espaces singuliers dans lesquels la critique peut s'engouffrer pour démasquer les événements discrets, les gestes, les contingences, qui participent de notre production comme sujet. L'attitude limite relance, par ce biais, « aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté » en nous dégagant des champs de possibles, possibilités de ne plus être ce que nous sommes, de ne plus faire ce que nous faisons, de ne plus penser ce que nous pensons, etc. Dans la conception foucaldienne de la tâche à laquelle invite l'*éthos* philosophique, la limite ne fonctionne plus comme un épouvantail, mais comme une

176 Cf. O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 80.

invitation au franchissement. L'autonomie foucauldienne ne s'élabore pas sur la reconnaissance préalable des frontières à l'intérieur desquelles elle peut légitimement s'exercer, elle ne commence à exister qu'à partir du seuil où les frontières s'effacent.

Deuxièmement, l'*éthos* philosophique ne peut être en conséquence qu'une « attitude expérimentale »¹⁷⁷ : les limites à franchir ne sont pas connues au préalable, il faut en faire « l'épreuve » :

*« Je caractériserai donc l'éthos philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'être libres. »*¹⁷⁸

C'est-à-dire qu'il faut éprouver les limites à l'aune de notre existence, non pas au sens où ces limites seraient connues par avance et leur franchissement le résultat d'un calcul, mais dans la mesure où, à la manière des Cyniques, une élaboration libre de soi par soi ne manque pas de les heurter, de les bousculer, de manifester leur fragilité, leur arbitraire, leur absurdité ; ce n'est pas au sens d'une préconception des limites que nous serions amenés à les éprouver, mais dans la mesure où le fait de les refuser nous met en position de les subir, de ressentir leur pouvoir, les effets de vérité qu'elles génèrent, mais aussi d'être confrontés à la manière dont elles nous construisent comme sujet dans notre présent. C'est dans ce cadre d'une confrontation entre sujet, vérité et pouvoir que s'imposent les « enquêtes historiques » – instruments d'une « ontologie historique de nous-mêmes ». Il s'agit en particulier pour Foucault de rejeter toute dimension programmatique préétablie. Par sa méthode et ses objectifs, l'*éthos* philosophique exclut radicalement toute définition globale et préalable de la liberté. La liberté est à construire ; elle n'est qu'un mirage si son concept préexiste à son épreuve. Foucault s'appuie sur l'exemple des « promesses de l'homme nouveau », aberration théorique ayant accouché des pires monstruosité totalitaires du XX^e siècle. Cette caractérisation de l'*éthos* philosophique comme attitude limite correspond à une exigence méthodologique forte de Foucault envers son propre travail : le refus de se constituer comme maître à penser, de définir à la place d'autrui ce qu'est ou ce que serait sa propre liberté, de produire un contenu prescriptif en réponse à la question « que faut-il faire ? ». On a souvent reproché à Foucault ce qui était alors considéré comme un refus de s'engager concrètement – n'est-ce pas même manquer de sérieux, en tant qu'intellectuel, que de refuser de produire un *corpus* prescriptif lorsqu'enfin le pouvoir chancelle, faiblit ? N'est-ce pas justement cela la

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 82.

fonction des intellectuels ? Pour Foucault, cette conception du rôle des intellectuels est une erreur ; c'est même précisément à cause de cette erreur que toute révolution ne fait que substituer un nouvel état de minorité à un autre, dans lequel les tuteurs changent mais le tutorat se perpétue. La fonction de l'intellectuel ne consiste pas à produire un *corpus* prescriptif, mais à élaborer un ensemble d'outils pour aider à la réflexion ceux qui décident de se faire acteurs de leur propre liberté : une méthode de travail, afin de démasquer les fragilités du pouvoir, ses points de friction, les lieux où précisément il se joue. Ainsi, l'*éthos* philosophique apparaît comme une morale courageuse de la confrontation.

Sous couvert d'une objection qu'il s'adresse à lui-même, Foucault conclut son texte par l'élaboration d'une méthodologie inédite. En effet, ce refus de doter son travail de toute perspective globalisante, programmatique, peut paraître bien timoré. Non seulement les analyses foucaaldiennes encourent le risque d'être tronquées, parcellaires, et ainsi aussitôt dépassées ou récupérées par des matrices analytiques plus larges (idéologie, *corpus* scientifique, etc.), mais elles sont sans cesse confrontées à ce principe de non-fermeture évoqué lors de la conférence de 1978 : en même temps qu'elles revendiquent leur incomplétude, elles admettent être toujours à recommencer. N'est-ce pas contradictoire ? Cela ne remet-il pas en cause l'efficacité et la pertinence du travail de Foucault dans son ensemble ?

La dernière partie du texte est ainsi consacrée à l'exposition d'une méthodologie destinée à répondre à cette objection. Plus encore, nous aimerions proposer l'idée que Foucault semble livrer sur toute la fin du texte son testament intellectuel, qui non seulement synthétise sa réappropriation de l'*Aufklärung*, mais reformule une nouvelle fois le cadre général de son travail vu par le prisme de l'*Aufklärung*. En ce sens, Foucault ferait en quelque sorte trois legs à sa postérité

Premier legs : un appareil conceptuel qui permet de définir une grille de lecture et un champ de recherches pour quiconque voudrait suivre les pistes ouvertes par l'*éthos* philosophique. Cette nouvelle grille est à mettre en relation avec le souci presque constant dont témoigne Foucault de reformulation et d'exposition de sa méthodologie. Cette obsession joue un double rôle : il s'agit pour lui de reprendre et d'explicitier sa démarche d'une part, de faire comme un point d'étape, et d'autre part de faire en sorte que quiconque puisse s'en inspirer, s'en emparer, et mener grâce à ces outils ses propres combats ; souci de transmission, souci de fraternisation intellectuelle peut-être aussi, souci de dresser des ponts entre les disciplines. Mais à la différence de la méthodologie exposée lors de la conférence de 1978, la

terminologie utilisée en 1984 semble comme détacher la méthode de Foucault de Foucault lui-même, comme si par ce glissement il se dépossédait d'outils trop marquées par l'histoire et la philosophie, par le sceau des enquêtes historico-critiques, pour qu'ils deviennent accessibles à des individus de n'importe quel horizon. Plutôt que de parler d'archéologie, de stratégie et de généalogie, plutôt que de conceptualiser l'épreuve d'événementialisation et le seuil d'acceptabilité historique, comme c'était le cas en 1978, Foucault reformule sa méthodologie à l'aide d'un vocabulaire simplifié et transdisciplinaire – sans pour autant bouleverser de fond en comble le champ et le fonctionnement de l'analyse.

Ainsi, il s'agit premièrement de rappeler à nouveau, dans cette dépossession, le cadre et le but de cette méthode, son « enjeu » : « comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir ? »¹⁷⁹ – autrement dit, comment briser le cercle vicieux du pouvoir-savoir, la production par le pouvoir d'un savoir qui le nourrirait en retour, jusqu'à son implosion éventuelle dans le paradoxe totalitaire et autres monstruosité dont les Lumières auraient finalement accouché. Ce que Foucault désigne ici comme l'enjeu de sa méthode est resté inchangé depuis *Qu'est-ce que la Critique ?*, quand il s'interrogeait en des termes tout à fait similaires :

« comment se fait-il que le grand mouvement de la rationalisation nous ait conduits à tant de bruit, à tant de fureur, à tant de silence et de mécanisme morne ? [...] Voilà la réciproque et l'inverse du problème de l'*Aufklärung* : comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir ? »¹⁸⁰

Notre présent se trouve confronté à une double urgence. Réactualiser le projet de l'*Aufklärung* tout d'abord, remettre en perspective ce que les Lumières imaginaient en fonction de ce qui s'est finalement produit ; car tandis que les penseurs du XVIII^e siècle postulaient un lien nécessaire entre connaissance et liberté, entre technique et émancipation des servitudes de la nature, c'est l'inverse que nous constatons aujourd'hui : la subordination de la connaissance et de la technique à l'élaboration de nouvelles technologies de gouvernement toujours plus atomisantes et normalisantes. Comme l'ont montré Horkheimer et Adorno, la superstition a été remplacée par un nouveau mythe : celui de la Raison.

Deuxièmement, Foucault entend rappeler l'« homogénéité » des objets de ses analyses, c'est-à-dire l'impératif d'étudier la manière dont s'articulent les versants technologiques et stratégiques des formes de rationalité et des pratiques en un ensemble

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁸⁰ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?* (1978), *op. cit.*, p. 44.

homogène. Autrement dit, ne pas dissocier dans l'analyse d'un côté la production rationnelle et discursive des pratiques et de l'autre les pratiques elles-mêmes. Il s'agit d'un point très important, car c'est peut-être celui qui exprime le plus clairement la volonté de Foucault de disséminer sa méthode le plus largement possible. Les « épreuves d'événementialisation » de la conférence de 1978 semblaient destinées surtout aux philosophes et un peu aux historiens, en ce sens que la philosophie seule apparaissait comme une synthèse des domaines du savoir (histoire, sociologie, etc.) à même de rendre compte au plus près des effets de vérité dans leur multiplicité. Tandis qu'en replaçant les pratiques au cœur de l'analyse, Foucault s'adresse à n'importe quel acteur du champ : ce n'est plus uniquement au philosophe et à l'historien de métier de produire la critique, mais également au salarié, au magistrat, au médecin, etc., de penser sa pratique.

Il s'agit de rappeler sa « systématité » troisièmement, dans la mesure où ces productions technologiques et ces effets stratégiques renvoient à trois domaines, trois grands ensembles de « rapports » : « rapports de maîtrise sur les choses », « rapports d'actions sur les autres », « rapports à soi-même ». On reconnaît sans peine ici le triptyque foucaultien sous ces rapports : savoir, pouvoir, sujet. La critique transcendantale prenait corps à partir des trois célèbres questions suivantes : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? Ces trois questions découpaient la question anthropologique au cœur du projet critique : qu'est-ce que l'homme ? Foucault semble proposer un triptyque différent pour répondre à cette même question. Il s'agira désormais d'articuler la problématique anthropologique à partir des questions suivantes :

« comment nous-sommes nous constitués comme sujet de notre savoir ; comment nous sommes nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions. »¹⁸¹

« Généralité » enfin, dans la mesure où ce faisceau de problèmes n'a cessé d'être interrogé par la civilisation occidentale, presque tel un universel transhistorique. « Presque », dans la mesure où il n'est bien évidemment pas question d'impliquer que ce questionnement puisse constituer quelque chose comme une essence de l'homme, ni même de la civilisation occidentale. Ce n'est pas le fait que ces interrogations soient récurrentes qui importe, mais leurs transpositions dans des formes de problématisations singulières et historiquement déterminées. De la même manière que Baudelaire assignait à la modernité la recherche de

¹⁸¹ O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), *op. cit.*, p. 84.

l'élément éternel dans la beauté contemporaine, ce qui se joue n'est autre que la définition de notre liberté dans la spécificité de notre actualité.

En conclusion, Foucault entend insister sur la redéfinition, par le biais de l'*êthos* philosophique, de ce que serait en quelque sorte notre *Aufklärung* :

« L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. »¹⁸²

Il s'agit de montrer ici la dynamique interne de cette ontologie critique au présent, vécue comme épreuve, confrontation, pointant, exhumant les chemins possibles de la liberté. Foucault joue sur l'oxymore, l'apparente *contradictio in terminis* suggérée par la formule « ontologie historique » – la métaphysique ne situe-t-elle pas l'Être en-dehors de l'histoire ? Ce serait un contresens total que de comprendre l'ontologie foucauldienne comme une quête métaphysique de l'être du sujet, de cette essence éternelle et pure, indemne de toute temporalité et de toute corporéité, telle une Forme platonicienne qu'il s'agirait de redécouvrir en soi en faisant l'épreuve de soi au présent. Au contraire, l'ontologie foucauldienne implique que cet « être » du sujet *est* l'épreuve de soi au présent – hors de cette épreuve, point de sujet, point de « soi » ! La constitution du sujet est tout entière politique, et l'ontologie foucauldienne n'a de sens que dans cette confrontation-construction du sujet. Ainsi, la subjectivation n'est autre que la constitution historique, éthique et politique du sujet : le sujet ne se constitue ni ne se pense à partir de lui-même, mais à partir du présent ! Dès lors, l'*Aufklärung* apparaît comme une ouverture vers une « vie » philosophique, au-delà des questions de posture ou d'interprétation. L'*Aufklärung* n'est pas une doctrine, ni même un courant philosophique ; elle est une pratique du quotidien, au quotidien : elle est production de soi par soi dans l'élargissement laborieux des horizons de la liberté.

Le texte de 1984 s'inscrit ainsi dans la continuité de nombreux thèmes déjà développés par Foucault lors de ces commentaires précédents. De la conférence de 1978, il reprend la recherche d'une attitude critique, mais prolonge la réflexion de l'attitude de l'*Aufklärung* dans un devoir-être philosophique. Du cours de 1983, il poursuit la question de la modernité et de l'ontologie historique de nous-mêmes pour l'articuler aux grands axes de son projet

¹⁸² *Ibid.*, p. 85.

philosophique global, et définir ce que serait un « *éthos* philosophique » conçu comme « vie », « épreuve » de soi au présent à la recherche des interstices de la liberté. Dans ce dernier commentaire, Foucault marque définitivement une distance vis-à-vis de l'article de Kant, afin d'affirmer sa singularité en tant que philosophe critique, l'originalité de sa réactualisation des enjeux des Lumières ; en somme, Foucault fait de "*What is Enlightenment ?*" son propre "*Was ist Aufklärung ?*".

Reprenons les étapes majeures de la genèse foucauldienne du courage à partir des trois commentaires de "*Was ist Aufklärung ?*" que nous venons d'étudier. D'un commentaire à l'autre, Foucault retrace trois attitudes philosophiques à partir du texte de Kant : l'attitude critique au centre de l'intervention de 1978 est abandonnée au profit de l'attitude de modernité dans le cours de 1983, que Foucault utilise finalement comme une transition vers l'*éthos* philosophique dans son dernier commentaire de 1984. Pourquoi reformuler ainsi son rapport au texte d'un commentaire à l'autre ? Pourquoi déplacer le point focal de la subjectivité du pouvoir vers l'éthique, du désassujettissement vers la subjectivation ? Pourquoi ce besoin de repenser continuellement les rapports entre critique et *Aufklärung* ? Nous avons montré que l'attitude critique procédait essentiellement d'une définition négative des rapports entre pouvoir, vérité et subjectivité : assimiler l'attitude critique à une méthode historico-philosophique trahissait une volonté de déprendre le sujet de lui-même en tant que produit d'un certain gouvernement des autres. Combattre l'hétéronomie de la raison, c'est combattre une certaine hétérogenèse de soi. Le cours de 1983 marque une progression certaine. Il n'est plus seulement question de désassujettir les individus : l'attitude de modernité exprime la possibilité d'une construction du sujet par lui-même : rétablir un rapport d'autonomie à soi-même, c'est se réapproprier la possibilité d'une certaine autogenèse de soi. La nécessité de la progression d'une attitude à l'autre peut ainsi être retracée à partir de la question de l'autonomie. Nous faisons le pari d'interpréter le besoin ressenti par Foucault de reformuler les attitudes philosophiques dérivées de l'*Aufklärung* à partir d'un refus de la conception kantienne qui fonde l'autonomie sur l'obéissance. Car c'est bien l'obéissance qui fait problème pour Foucault, dans la mesure où la conception kantienne fait aboutir l'*Aufklärung* à un redoublement des relations de pouvoir que l'attitude critique comme l'attitude de modernité sont censées remettre en question. Pour Kant, la mise en œuvre de sa propre normativité critique, en tant qu'elle se fait à l'intérieur des limites imposées à la raison et à son usage dans l'espace public, est non seulement sans risque pour le politique, mais le renforce même dans son exercice. Foucault ne peut se satisfaire d'un tel jeu qui pose comme condition à la libération de la pensée une mise aux fers de l'action. C'est à la conception

finale de l'*êthos* philosophique dans le texte de 1984 que revient l'honneur de faire éclater les paradoxes kantiens de l'autonomie et du consentement. Ce n'est que par une désacralisation de la limite, qui apparaît non plus comme ce qu'il est interdit de franchir mais au contraire comme ce qui nous invite au franchissement, qu'apparaît la possibilité de penser positivement le courage comme production de soi par soi, ontologie historique de nous-mêmes au présent.

En 1978, le présent est conçu de manière essentiellement coercitive : il s'agit, grâce à la méthode archéo-généalogique, de retracer en son sein l'émergence des techniques et technologies de pouvoir dont les individus doivent s'affranchir. Au cours des années 80, Foucault conceptualise un rapport au présent au carrefour des techniques de pouvoir et des techniques de soi. Ainsi, le glissement d'une modernité essentiellement conçue comme une période historique à une modernité conçue comme attitude, expression d'un certain type de rapport entre présent, sujet, pouvoir et vérité, rend possible l'apparition d'une conception du sujet qui ne s'affirme plus seulement négativement au travers d'un désassujettissement, mais positivement comme créateur de sa propre existence. L'évolution de la conception de la modernité d'une période historique à une attitude accompagne une ontologie historique et politique du sujet. Car si le sujet ne pense et ne se pense qu'à partir de l'épaisseur du présent, s'il n'existe aucun Être du sujet qui lui serait antérieur, premier, hors du corps et du temps, son « ontologie » se déploie tout entière dans le monde et l'histoire. L'attitude de modernité et l'*êthos* philosophique astreignent le sujet à une esthétique de soi, à la fois élaboration, transformation et pratique de soi dans l'expérience du présent.

L'*êthos* philosophique figure à la fois un refus des ambiguïtés du consentement, une morale courageuse de la confrontation, et un devoir-être philosophique : la vérité ne constitue plus un enjeu épistémologique ou méthodologique, mais un enjeu éthique. Car le décalage final qu'opère Foucault en extirpant le sujet des sables mouvants de la métaphysique nous introduit à la radicalité de la vie philosophique. L'ontologie critique de nous-mêmes ne peut prendre la forme que d'une ascèse exigeante. Parce que la conception foucauldienne du courage abolit la frontière politique érigée par Kant entre le penser et l'agir, l'*êthos* philosophique nous met en demeure d'accorder nos pensées et nos actes. Se faire le créateur de soi, s'élaborer et s'éprouver soi-même comme sujet, ce n'est pas redécouvrir une subjectivité fondamentale et brute tel un bloc de marbre en attente d'être sculpté. L'absence d'antériorité de la subjectivité à elle-même place sur un même plan d'immanence l'ontologie et l'effectuation du sujet : le sujet est tout entier dans l'acte de la sculpture. En ce sens, avoir le courage de mener une vie philosophique consistera à avoir le courage de mener une « vie autre », une vie conçue comme transformation de soi et du monde.

PARTIE II : LES DANGERS DE LA VÉRITÉ

"*Was ist Aufklärung ?*" est avant tout un texte polémique. Il s'agit pour Kant de défendre la possibilité des Lumières contre les soupçons de licence et d'impiété dont elles sont la cible. La libération des pouvoirs de la raison conjuguée à une liberté accrue accordée à l'expression publique amènerait la société civile au bord de l'effondrement : l'autorité, la morale et l'ordre seraient menacés. Or, Kant ne conteste pas cela ; sa réponse ne consiste pas à affirmer que l'*Aufklärung* n'est pas dangereuse, que la vérité serait neutre d'un point de vue religieux ou politique. Kant dit simplement que l'on peut organiser politiquement les usages de la raison de manière à ce que l'*Aufklärung* ne dégénère pas en chaos généralisé. C'est-à-dire qu'il reconnaît implicitement le danger que pourrait représenter la vérité pour l'ordre établi si elle était à son tour déchaînée. Et bien sûr Foucault dans ses différents commentaires ne revient pas sur cette idée, puisque c'est précisément celle qui l'a séduit en premier lieu.

Mais il y a plus. "*Sapere aude !*", reprend le philosophe allemand ; ayez l'audace de savoir, le courage d'abandonner le confort dans lequel vous vous trouvez. Le gouvernement des autres induit un régime de vérité qui place l'usage de notre raison en situation d'hétéronomie, et cette situation est confortable parce qu'elle nous dispense des efforts et des risques qu'implique le fait de penser par soi-même. Nombreux sont les dictons et expressions qui associent bonheur et bêtise, bonheur et insouciance. Or, tous ont en commun avec le texte de Kant cette idée fondamentale que la vérité est dangereuse et qu'elle réclame *a minima* du courage et des efforts – autrement dit, que la vérité est un problème tout autant éthique qu'épistémologique.

L'inconnu nous effraie ; comme le rappelle Adorno et Horkheimer, comprendre le monde c'est le domestiquer. Quand bien même la curiosité ne serait que la conséquence de la peur, il n'en demeure pas moins que notre savoir est le produit d'un besoin vital de comprendre et de rationaliser le monde. La foudre est-elle le signe de la colère de Zeus, ou « un phénomène naturel de décharge électrostatique disruptive qui se produit lorsque l'électricité statique s'accumule entre des nuages d'orage, ou entre un tel nuage et la terre »¹⁸³ ?

¹⁸³ Cf. Wikipedia, article « Foudre » : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Foudre>

Le cycle des jours et des nuits est-il dû à la course du char d'Apollon¹⁸⁴ ou bien au double mouvement de rotation d'un globe sphérique autour d'une immense sphère d'hydrogène en fusion ? Le monde a-t-il été créé en six jours, est-il âgé de quelques milliers d'années ou de 4,6 milliards d'années ? Le monde exige du sujet qu'il prenne position, qu'il produise un savoir ou une interprétation, qui lui permette de le supporter, de le manipuler, de le domestiquer. Quelle qu'elle soit, la vérité se situe ainsi au point de rencontre entre l'homme et le monde, entre le sujet et les faits. La vérité est l'expression de cette réconciliation entre l'homme et le monde, et l'histoire de notre savoir fait état de ces réconciliations successives, exigées par la progression de nos capacités d'observations¹⁸⁵.

Il s'agit sans doute d'un processus qui implique et entraîne une certaine violence, dans la mesure où ce que nous tenions pour vrai se voit dénoncé comme simple croyance, erreur, illusion, superstition. Et si toutes nos vérités ne sont alors que les dernières erreurs à la mode, les erreurs les plus récentes et les plus élaborées que nous ayons été en mesure de produire, pourquoi devrions-nous remettre en cause voire bouleverser nos systèmes de croyances pour une vérité nouvelle qui n'est sûrement pas « la » vérité dernière ? Pourquoi bouleverser un monde rendu familier en faveur d'un monde relancé, inconnu et incertain ?

En ce sens, la vérité semble bien comporter une part de risque, de danger, aussi bien lorsqu'on cherche à la connaître qu'à la dire. Soumis à un impératif de cohérence, la recherche de la vérité nous fait courir le risque de devoir renier tout ce en quoi nous croyions, toutes les idées qui cimenteraient notre vision du monde. Quant à dire une vérité nouvelle, ce serait encore plus dangereux puisque, comme nous le fait comprendre Platon, il s'agirait alors de faire accepter à autrui une vérité obtenue au terme d'un chemin qu'il n'aurait pas lui-même parcouru. Il y aurait fort à parier qu'une telle confrontation des systèmes hétérogènes de représentation ne soit ni pacifique, ni épistémologiquement neutre.

¹⁸⁴ Cf. la mésaventure de Phaéon in Ovide, *Les métamorphoses* (v. 1-8), Livre II, vers 1 à 330, in Ovide, *Les métamorphoses* (v. 1-8), Tome I, Livres I-IV, traduction de J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

¹⁸⁵ T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), traduction de Laure Meyer, Paris, Flammarion, coll. « Champs sciences », 2008.

II.1. La construction d'un mythe philosophique

L'idée que la vérité est dangereuse, qu'elle coûte ou réclame du courage, est profondément ancrée dans notre culture. « Il n'y a que la vérité qui blesse ! » s'amuse les enfants dans les cours de récréation ; « on nous cache tout on nous dit rien », chante Jacques Dutronc. De l'expression la plus populaire à la plus savante, la vérité est chargée d'effets, d'appréhensions, de défis.

Cette conception d'une vérité dangereuse voire mortelle, qui ne se laisse connaître que dans l'adversité et les épreuves, se situe pour ainsi dire au point d'origine de la philosophie occidentale, à son *Herkunft*. Peut-être en constitue-t-elle même l'acte de naissance, le geste fondateur. L'allégorie de la caverne n'illustre-t-elle pas le parcours initiatique du philosophe, qui après avoir pris connaissance de la vérité, finit tué par les hommes lorsque, revenu parmi eux, il tente de partager ce qu'il a appris ? Giordano Bruno et Galilée n'ont-ils pas été incriminés par l'Inquisition lorsqu'ils tentaient de faire valoir une vérité autre ? De nombreux journalistes aujourd'hui ne sont-ils pas enfermés, torturés, ou même mis à mort pour cette même raison ? Enfin, combien de nos hommes et femmes politiques ne se réclament-ils pas de cette fameuse vérité qu'eux seuls auraient le courage de dire ? Notre expérience la plus ordinaire, la plus quotidienne, nous met en garde contre la vérité et ses conséquences.

Il nous faut donc examiner cette idée ancienne, qui affiche aujourd'hui la sérénité d'une évidence : la vérité serait une entreprise dangereuse. Et pour tenter d'y voir plus clair, de cette supposée lutte pour la vérité on pourrait distinguer au moins deux aspects : l'accès à la vérité d'une part, et le fait de la dire, de la partager, d'autre part.

Encourt-on en les mêmes risques dans l'accès à la vérité et dans sa diffusion ? Est-il aussi dangereux de savoir que de dire ? S'agit-il bien du même danger ? Il nous faut aussi nous demander ce qui précisément rend la vérité dangereuse. En quoi, pourquoi, risquerait-on sa vie à connaître ou à dire la vérité ? Est-ce bien pour la valeur épistémique d'un énoncé que nous risquons d'être tués ? Ne se trouve-t-il pas dans la vérité, caché sous ce terme massif et édifiant, un autre élément qui serait à l'origine de ce risque, qui en constituerait l'élément producteur ? Que risque-t-on vraiment quand on cherche à connaître ou à dire la vérité ? Quel est ce point situé à l'origine de la liaison entre vérité, mort et courage ?

L'idée que la vérité est dangereuse, que celui qui cherche à la connaître et à la dire risque sa vie, a une histoire : elle a une origine, une *Herkunft*, et une surface d'émergence, une *Entstehung*. Elle n'est peut-être qu'un mythe philosophique. Quelles seraient les implications d'une telle idée ? Il est fort probable que l'idée que la vérité est dangereuse fonctionne dès l'origine comme une privatisation de la vérité, une manière d'arbitrer un partage fondamental entre les hommes, car affirmer sa dangerosité, c'est impliquer qu'elle n'est pas pour tous. La vérité, la capacité de certains à l'apprendre, la connaître et la dire, fonctionnerait dès lors comme un critère de distinction et d'élection entre les hommes. Que signifie alors le courage de la vérité ? En quoi la vérité nécessiterait-elle du courage, si elle n'est pas aussi dangereuse que nous avons parfois pris l'habitude de le croire ? Force est de constater que tous les discours ne véhiculent pas la même charge, qu'ils ne sont pas tous également neutres. Il existerait bien un élément, spécifique à certains discours, à certains énoncés, qui exigerait de chacun d'entre nous une certaine forme de courage. Ce n'est qu'à partir de la révision de ces conceptions que nous pourrions envisager d'analyser le courage et la vérité sous un autre rapport, démythifié et dédramatisé, déchargé de ses enjeux polémiques. Il convient d'analyser avec autant de soin que possible les conséquences éthiques et politiques d'une vérité ainsi désacralisée. Comment la vérité produit-elle du pouvoir ? À quoi s'agit-il de se soustraire, en tant que sujet ?

II.1.1. Le moment platonicien

La philosophie occidentale considère la mort de Socrate comme son événement fondateur, le point à partir duquel elle prend conscience d'elle-même comme un type de discours nouveau, conscient de ses enjeux, distinct dans ses objets et ses méthodes de ce qui l'a précédée. L'interprétation platonicienne de la mort de Socrate a prévalu, inaugurant ainsi une certaine conception de la philosophie qui perdure jusqu'à nos jours. Le procès et la condamnation à mort ont donné lieu à une diversité d'interprétations et de comptes-rendus. Parmi les plus célèbres, on trouve bien évidemment les *Apologie de Socrate* par Platon¹⁸⁶ et Xénophon¹⁸⁷, ainsi que le chapitre que Diogène Laërce lui consacre¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

¹⁸⁷ Xénophon, *Apologie de Socrate*, traduction de François Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

¹⁸⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre II, chapitre « Socrate », traduction de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé et M. Narcy, Paris, Le livre de poche, coll. "La Pochothèque", 1999.

D'après Diogène Laërce, Socrate fut condamné à mort parce qu'il était « le plus sage », ce qui excitait la malveillance de ses contemporains :

« C'est à cause de cela surtout qu'il fut en butte à la malveillance, et aussi, bien sûr, parce que, ceux qui avaient une haute opinion d'eux-mêmes il les réfutait comme des sots ; ce fut le cas par exemple avec Anytos, selon ce qu'il y a dans le Ménon de Platon. En effet, cet Anytos, ne supportant pas d'être ridiculisé par Socrate, excita tout d'abord contre lui l'entourage d'Aristophane, puis persuada aussi Méléto de déposer une plainte contre lui pour impiété et corruption de la jeunesse. »¹⁸⁹

On trouve une explication presque similaire chez Xénophon, pour qui c'est la jalousie de ses juges qui causa la perte de Socrate :

« En entendant ces mots les juges se récrièrent ; les uns ne croyaient pas aux affirmations de Socrate, les autres étaient jaloux [phthônountès] de ce qu'il obtint aussi des Dieux plus de faveurs qu'eux-mêmes »¹⁹⁰ ;

et encore :

« Socrate en faisant son propre éloge devant le tribunal suscite la jalousie [phthônôn] des juges et les incite davantage encore à le condamner »¹⁹¹

Chez Platon toujours, on peut trouver cette même idée dans l'*Euthyphron*. Socrate rencontre Euthyphron devant le portail de l'Archonte-Roi, où tous deux viennent s'informer à propos de la plainte dont ils font l'objet. Euthyphron est un personnage contrasté, en butte à un conflit de devoirs. Il souhaite dénoncer son père et lui intenter un procès pour homicide, ce qui est tout à fait contraire aux usages et à la morale religieuse. En effet, l'obéissance et le respect absolu aux parents constituaient des valeurs cardinales. Par ailleurs, il est devin. Ce qui signifie que, comme Socrate, mais d'une manière qui lui est propre, il entretient un lien particulier avec le divin. Euthyphron se trouve donc dans une situation où différentes injonctions entrent en conflit : on ne peut laisser une injustice impunie, et *a fortiori* un meurtre, et on ne peut pas non plus intenter une action en justice contre son père. Il s'agit d'une situation classique, qui caractérise les personnages tragiques et héroïques. L'*Iliade* tout entière est parcourue de ses conflits : lorsque le Roi, les Dieux et la justice enjoignent aux héros des ordres différents voire contradictoires, à qui l'homme vertueux doit-il obéir ? La question de la hiérarchie des différentes sources d'autorité a ainsi constitué un ressort récurrent du tragique. Telle Antigone, Euthyphron se trouve confronté à un dilemme : si la morale prescrit de se soumettre à ses parents d'une part, et si les lois sacrées de la Cité imposent de condamner les assassins,

¹⁸⁹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., p. 242.

¹⁹⁰ Xénophon, *Apologie de Socrate*, op. cit., §14, p. 105.

¹⁹¹ *Ibid.*, §32, p. 111.

que faire lorsque son propre père est un meurtrier ? Le parallèle avec la situation de Socrate est facile à établir. Comme Euthyphron, il entretient une relation particulière avec le divin par l'intermédiaire de son *daimon*, et il est lui-aussi suspecté injustement d'impiété, puisqu'il a choisi d'obéir à l'injonction de son *daimon* plutôt qu'à la loi de la Cité : comme le souligne Nicole Loraux, Socrate, par son activité philosophique, enfreignait le serment de silence que les Athéniens avaient prêté en 403¹⁹². Ainsi, par le biais des figures de Socrate et Euthyphron, Platon dresse le tableau de deux individus victimes d'une même méconnaissance par les Athéniens de ce qu'est la justice, de deux personnages exceptionnels menacés par le vulgaire ; aussi fait-il dire par Euthyphron :

« Moi-même, lorsque je parle des choses religieuses dans l'assemblée, lorsque je prédis ce qui doit arriver, ils me tiennent pour fou et se rient de moi. Et pourtant, pas un mot de mes prédictions qui ne soit vrai. Mais, vois-tu, ils sont jaloux [phthonousin] des gens de notre sorte »¹⁹³ ;

et Socrate de répondre :

« Ah ! s'il ne s'agissait que de prêter à rire, mon cher Euthyphron, ce ne serait rien. Nos Athéniens, si je ne me trompe, ne s'embarrassent guère de l'habileté qu'ils attribuent à tel ou tel, pourvu qu'il n'enseigne pas ce qu'il sait [tès autou sophias]. Mais, dès qu'ils soupçonnent quelqu'un de vouloir rendre les autres aussi habiles que lui-même, ils se fâchent ; peut-être par jalousie [eit'oun phthonoï], comme tu le dis, peut-être pour quelque autre motif. »¹⁹⁴

Et pourtant, malgré cette communauté de situations et d'intérêts entre les deux protagonistes, Euthyphron met finalement brusquement fin à la conversation (« une autre fois, Socrate. Pour le moment, je suis pressé, et c'est l'heure de m'en aller »¹⁹⁵) : Socrate, une fois encore, a eu l'indélicatesse de révéler à son interlocuteur sa propre ignorance de ce qu'il croyait le mieux connaître – en l'occurrence, ce qu'est la piété. Euthyphron, auparavant convaincu de devoir dénoncer son propre père, quitte la scène sans déposer de plainte. Diogène Laërce, Xénophon et Platon ont ainsi contribué à construire un certain mythe autour de la mort de Socrate : l'homme exceptionnel victime de la jalousie des masses ordinaires, le pieu condamné par les impies, le serviteur de la vérité assassiné par ceux qui sont trop faibles, trop bêtes ou même trop fiers pour l'entendre.

¹⁹² Cf. Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (1997), Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2005, p. 27.

¹⁹³ Cf. Platon, *Euthyphron*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 3b-c, pp. 185-186.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 3c-d, p. 186.

¹⁹⁵ *Ibid.*, Euthyphron, 15e, p. 205.

Ce mythe a connu une riche postérité et un grand succès dans les traditions philosophiques et chrétiennes ultérieures. Ainsi Mendelssohn, dans son *Phédon : Entretiens de Socrate avec ses disciples sur l'immortalité de l'âme* publié en 1767, nous livre un hommage si vibrant, une telle compilation de toutes les anecdotes qui nous sont parvenues à ce sujet, qu'on ne peut résister à l'envie de citer le passage dans son intégralité :

« Cependant Euripide, voulant faire sentir aux Athéniens le crime horrible qu'ils avaient commis en condamnant si légèrement cet homme de bien, composa la tragédie de Palamède, où, sous le nom de ce héros, accablé aussi par une noire calomnie, il déplorait le sort de son ami. Quand l'acteur vint prononcer ce vers :

Au plus juste des Grecs vous arrachez la vie,

tous les spectateurs, reconnaissant Socrate à des traits si marqués, fondirent en larmes, et l'on fut obligé de défendre de parler de lui en public.

Ce ne fut cependant que quelques temps après sa mort que le peuple d'Athènes ouvrit les yeux et reconnut l'injustice de ce jugement inique. Tout dans la ville déposait, parlait en faveur de Socrate ; l'Académie, le Lycée, les maisons particulières, les places publiques, semblaient encore retentir de sa douce éloquence. Là, disait-on, il formait notre jeunesse et apprenait à nos enfans à aimer la patrie, à respecter leurs parens ; ici il nous donnait à nous-mêmes d'utiles leçons, et nous adressait quelquefois de salutaires réprimandes. Hélas ! comment avons-nous payé de si importants services ?

Athènes fut plongée dans le deuil et dans une consternation universelle ; les écoles furent fermées et tous les exercices interrompus. On demanda compte aux accusateurs du sang innocent qu'ils avaient fait répandre. Mélitus fut condamné à mort, Anytus et Lycon furent bannis. Plutarque observe que tous ceux qui avaient trempé dans cette honteuse calomnie furent tellement en exécration à leurs concitoyens, qu'on ne voulait point leur donner le feu, ni répondre à leurs questions, ni se trouver avec eux aux bains, que l'on faisait même répandre de l'eau là où ils s'étaient baignés, comme à des places souillées par leur attouchement ; ce qui les porta à un tel désespoir, que plusieurs se donnèrent la mort.

Non contents d'avoir ainsi puni ses calomniateurs, les Athéniens lui firent élever une statue de bronze des mains du célèbre Lysippe, et la placèrent dans un lieu des plus apparens de la ville. Leur respect et leur reconnaissance allèrent jusqu'à la vénération : il lui dédièrent un temple, qu'ils nommèrent Socratéion. »¹⁹⁶

Ce texte pourrait passer comme une version hyperbolique de celui-ci, que l'on trouve chez Diogène Laërce :

¹⁹⁶ M. Mendelssohn, *Phédon : Entretiens de Socrate avec ses disciples sur l'immortalité de l'âme* (1767), traduit de l'allemand par L. Haussmann, Versailles, Charles Heideloff éditeur, 1830, pp. 292-294.

« [Socrate], donc, n'était plus parmi les hommes ; mais les Athéniens se repentirent aussitôt, au point de fermer palestres et gymnases. Et les uns, ils les bannirent, tandis que Méléto ils le condamnèrent à mort. Et à Socrate, ils firent hommage de son effigie en bronze, qui fut l'oeuvre de Lysippe, et qu'ils placèrent dans le Pompéion. Et quand Anytos vint s'établir chez eux, les habitants d'Héraclée l'expulsèrent le jour même. [...] Euripide les blâme aussi quand il dit dans son *Palamède* :

Vous l'avez tué, vous l'avez tué, le

très sage, <ô Danaens>,

*l'inoffensif rossignol des Muses. »*¹⁹⁷

Or, tout ceci est bien sûr exagéré, voire faux. Tout d'abord, Euripide meurt en 406, il est donc impossible que son *Palamède* soit inspiré de la mort de Socrate, qui survient en 399. Ensuite, Mendelssohn amalgame discrètement ces lieux géographiques d'Athènes qu'étaient l'Académie et le Lycée avec les écoles philosophiques qui s'y sont implantées, au détriment de toute chronologie¹⁹⁸, sans doute pour faire de Socrate le père de toute la philosophie. Enfin, il existe bien une statue de Socrate, attribuée à Lysippe, dont le Louvres possède une copie ; mais elle aurait été réalisée à l'initiative de l'orateur Lycurgue vers 330, soit soixante-dix ans environ après la mort de Socrate, et non pas « aussitôt ». La statue ne serait donc pas tant due au repentir de l'ensemble des Athéniens qu'à l'évolution des rapports de pouvoir et du statut du philosophe dans la Cité, évolution qui culmine avec l'arrivée à la tête d'Athènes de Démétrios de Phalère en 317, consécration de la figure du philosophe-roi¹⁹⁹. Mendelssohn concentre dans ce texte tous les clichés hérités de la tradition socratique, et dessine ainsi une version très arrangée du verdict et de ses conséquences : Socrate, héros de la vérité, mort pour la vérité et par la vérité, assassiné par un vulgaire mortifié et repentant, au point d'élever une statue à sa victime innocente. Au-delà du verdict, les causes de la mise en accusation de Socrate, retraduites comme nous l'avons vue par les *Apologues* dans les termes de la jalousie, de la noblesse contre la vilénie, semblent tout autant romancées. Diogène Laërce lui-même, de manière tout à fait contradictoire, souligne à quel point Socrate fut la proie du mépris de ses contemporains :

¹⁹⁷ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre II, §43, *op. cit.*, pp. 246-247.

¹⁹⁸ Fondation de l'Académie : 386 ; fondation du Lycée : 335.

¹⁹⁹ Cf. P. Ismard, *L'événement Socrate* (2013), Paris, Flammarion, coll. « au fil de l'histoire », 2013, p. 208 : « L'accession au pouvoir de Démétrios consacre un long travail de conquête d'une partie des élites athéniennes entrepris par les écoles philosophiques après le traumatisme que représenta la mort de Socrate. Raillée par les comiques du V^e siècle, la figure du philosophe était devenue dès la fin du IV^e siècle l'une des incarnations idéales du citoyen. »

« Comme souvent, dans le cours de ses recherches, il discutait avec trop de violence, on lui répondait à coup de poings et en lui tirant les cheveux, et la plupart du temps il faisait rire de lui avec mépris. »²⁰⁰

Et nous savons par l'intermédiaire des comédies d'Aristophane que le mépris et les moqueries étaient bien réels. Or, on ne peut être tout à la fois jaloux de la sagesse d'un homme et de sa relation avec le divin, être offensé par des propos qu'il tiendrait à notre égard, et le mépriser ; on ne peut être jaloux d'un homme que l'on méprise, ni être offensé par lui au point de souhaiter sa mort. Affirmer d'un côté que Socrate était reconnu comme un homme si exceptionnel que la Cité l'a pleuré et lui a érigé une statue posthume, et de l'autre qu'il suscitait le mépris de ses contemporains, ne fait pas sens. Ce n'est donc pas pour leur exactitude historique que ces témoignages de Platon, Xénophon et Diogène Laërce ont de la valeur. Au contraire, c'est le mythe qu'ils élaborent, la manière dont ils entendent défendre la figure du philosophe, qui sont particulièrement intéressants. On peut distinguer trois idées centrales à partir desquelles s'articule la tradition apologétique.

Premièrement, la sagesse du philosophe est à la fois sa plus grande force et sa plus grande faiblesse. Sa plus grande force, parce qu'elle est la réalisation en actes de sa connaissance du juste et du vrai ; sa plus grande faiblesse, parce qu'elle le rend insupportable aux autres hommes, qui ne veulent ou ne peuvent se soucier de la justice et de la vérité. C'est parce que Socrate est le plus juste des hommes qu'il est condamné, et cette condamnation même est la preuve non seulement de son innocence, mais de la supériorité de sa vertu²⁰¹.

Deuxièmement, la piété du philosophe et son respect des lois de la Cité sont si forts qu'il préfère mourir plutôt que de leur désobéir. Loin d'être un dangereux élément de dissension au sein de la Cité, le philosophe fait au contraire figure de citoyen modèle. Socrate aurait vraisemblablement pu jouer le jeu du procès et de la flatterie et n'être condamné qu'à l'exil ou à une forte amende. Prisonnier, il aurait pu s'évader, comme l'y ont invité ses compagnons. Mais, fidèle à la maxime qui veut qu'il soit préférable de subir une injustice plutôt que de la commettre, maxime qui fonde sa morale, Socrate choisit l'obéissance aux lois et donc la mort. Là encore, les Apologues parviennent à subvertir le jugement en faisant à partir de la mort de Socrate le procès de la justice athénienne : le philosophe prouve par ses actions après sa condamnation, autrement dit par son acceptation libre d'un verdict injuste, qu'il connaît le véritable sens de la justice. La philosophie témoigne paradoxalement de sa connaissance supérieure de la justice par sa soumission à une sentence injuste.

²⁰⁰ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., Livre II, §21, p. 230.

²⁰¹ Platon, *Apologie de Socrate*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, op. cit., 24a, p. 149 : « Et pourtant, je n'ignore pas que je me fais ainsi détester pour les mêmes raisons que précédemment. Cela prouve justement que je dis vrai ».

Troisièmement, la condamnation de Socrate révèle l'indignité des Athéniens, l'incapacité de leurs âmes à supporter l'exposition de la vérité. Les Athéniens ont préféré mettre à mort Socrate pour le réduire au silence, plutôt que d'avoir à endurer ce que les discours et la vie même du philosophe révélaient des insuffisances de leurs propres vies. Le procès de Socrate devient procès de la démocratie et de l'âme démocratique : la charge du mépris se retourne contre ceux qui n'ont pas su reconnaître la valeur du philosophe. Les moqueries et le mépris dont Socrate faisait l'objet ne soulignent pas tant l'incapacité du philosophe à trouver sa place dans l'ordre social que la bassesse des hommes ordinaires, qui rejettent toute manifestation de l'exceptionnel, du meilleur, de tous ceux qui se refusent à les flatter.

L'*Apologie de Socrate* par Platon met particulièrement en scène ces trois axes de défense, à l'aide d'un jeu d'interactions complexes entre les notions de témoins (*martus*) et de preuve (*tekmèrion*).

En ouverture de sa plaidoirie, qui débute aussitôt après le réquisitoire de ses accusateurs, Socrate suggère un premier lien entre sa vie propre et la vérité :

« Pour moi, en les écoutant, j'ai failli oublier qui je suis, tant leurs discours étaient persuasifs. »²⁰²

Et sa défense s'attachera ainsi à démontrer que les discours de ses adversaires ne sont pas parvenus à dire la vérité de son personnage, à le circonscrire dans l'interprétation qu'ils défendent de ses actions. En quelque sorte, la tâche de Socrate revient à se désassujettir des effets de vérité produits par les discours de ses adversaires : Socrate doit échapper au Socrate auquel ses accusateurs tentent de le réduire. Mais comment se battre contre un préjugé ? Comment échapper à ce dont on ne peut prouver ni la fausseté, ni la vérité ?²⁰³

La défense de Socrate opère un mouvement de balancier qui vise à mettre l'accusation face à ses propres insuffisances : adopter tout d'abord la thèse de ses adversaires, montrer ensuite qu'elle n'est pas cohérente, pas pertinente, ou même tout à fait contradictoire. En d'autres termes, Socrate procède dans sa défense exactement comme il procède en philosophie. Comme le souligne P. Ismard dans son livre,

« Au-delà de l'affrontement avec son accusateur, Socrate critique tacitement le fonctionnement du droit athénien, qui utiliserait des concepts qu'il serait lui-même incapable de définir. Cette perspective a été reprise par la plupart des historiens modernes qui, pour mieux opposer le droit athénien au droit romain, le présentent souvent comme un droit dénué de toute rigueur théorique, structuré autour de la

²⁰² *Ibid.*, 17a, p. 140.

²⁰³ *Ibid.*, 18d, p. 142 : « Il faut, pour me justifier, me battre en quelque sorte contre des ombres ».

*procédure bien davantage qu'autour de catégories de pensée juridique – en somme, un droit sans concepts. »*²⁰⁴

Socrate entend montrer l'incapacité de ses juges à définir les crimes dont ils l'accusent (impiété, corruption de la jeunesse), et ainsi leur illégitimité à le juger. Socrate reste constant dans sa méthode : il démontre l'ignorance de ses interlocuteurs sur les sujets dont ils se prétendent experts, en l'occurrence celle de ses juges. Si ses juges ne peuvent définir les crimes dont on l'accuse, comment pourraient-ils juger de sa culpabilité ? C'est donc depuis l'intérieur de l'institution judiciaire athénienne elle-même que Socrate entend formuler une critique à l'encontre de cette même institution²⁰⁵.

Une composante essentielle de sa critique consiste à subvertir les catégories de preuve et de témoin telles qu'elles fonctionnaient dans l'Athènes classique. Lors des procès, les témoins ne servaient pas à établir des faits. Ils n'étaient ni interrogés ni contre-interrogés par la partie adverse, ils servaient uniquement de caution de moralité. Ils garantissaient « la respectabilité ou l'autorité sociale du plaideur ». Autrement dit, les témoins ne participaient en aucune manière à la recherche de la vérité. Le procès ne doit pas être jugé à partir de notre présent, de notre conception de la justice, de nos institutions. Il ne fait sens qu'au sein de la dynamique agonistique de la société athénienne. Le procès était alors essentiellement une confrontation entre deux individus, un concours entre deux citoyens où l'éloquence, le statut social et les appuis politiques jouaient le rôle principal. Le procès athénien n'a pas pour but d'établir une vérité qui lui préexiste, tout au plus la vérité en est-elle le sous-produit. Il ne s'agit pas d'établir la vérité des faits et de déterminer s'ils qualifient ou non une infraction prévue par la loi. Il n'existe pas non plus de partie civile, pas de procureur. L'assemblée arbitre des conflits entre individus, chacun est appelé à voter en fonction de ce qu'il croit juste, à partir de son système de valeurs, de ses traditions, de ses pratiques religieuses, politiques, sociales, etc. La culpabilité et l'innocence ne préexistent pas même en fait avant la décision des juges. Le procès est une arène, dont la fonction principale est de produire un arbitrage, non pas grâce à la découverte de la vérité, mais par la proclamation d'un vainqueur. Le Socrate de l'*Apologie* refuse cette conception agonistique de la justice, car il n'existe d'après Platon aucune justice qui ne soit indexée sur la vérité. Tout autre critère aboutit à une parodie. C'est pourquoi Socrate ne fait comparaître aucun de ses amis : dans l'institution athénienne du procès, leur témoignage ne servirait ni la vérité, ni la justice. Il ne fait que les

²⁰⁴ P. Ismard, *L'événement Socrate*, op. cit., pp. 74-75.

²⁰⁵ Sur le fonctionnement de la justice athénienne au moment du procès de Socrate, cf. C. Mossé, *Le Procès de Socrate* (1987), Waterloo, André Versaille éditeur, 2012, pp. 91-96.

désigner parmi les spectateurs, comme pour montrer qu'en guise de caution de moralité, leur simple présence est suffisante. Il n'est pas certain toutefois que l'assistance ait apprécié cette première entorse au déroulement traditionnel d'un procès. De fait, Socrate entend solliciter des témoins d'un autre genre.

Dans un premier temps, Socrate *prend à témoin* l'assistance du procès²⁰⁶. Il leur demande de s'interroger les uns les autres pour savoir si les calomnies véhiculées à son propos par Méléto (et Aristophane) sont vraies. Il s'agit de faire jouer la fonction dialogique à l'intérieur de la *doxa* et contre elle, afin de dissiper la calomnie : « je vous supplie de vous renseigner mutuellement et j'invite à parler tous ceux de vous qui m'ont entendu discourir ; beaucoup ici sont dans ce cas. Dites-vous les uns aux autres si jamais un seul d'entre vous m'a entendu disserter, si peu que ce soit, sur de tels sujets. Vous reconnaîtrez ainsi que tout ce qu'on débite communément sur mon compte est de même valeur ». Mais cela n'est pas suffisant. Quand bien même les spectateurs s'interrogeraient les uns les autres en toute honnêteté, ils ne progresseraient au mieux que d'une *doxa* à une *aléthès doxa*, d'une opinion à une opinion vraie. Aucun ne saurait dire en quoi consiste la « science » (*sophia*) de Socrate, et par conséquent s'il y a bien lieu de lui reprocher son action dans la Cité. Cela, un seul témoin peut l'attester, et il n'est pas membre de l'assistance :

« Le témoin qui attestera ma science, si j'en ai une, et ce qu'elle est, c'est le dieu qui est à Delphes »²⁰⁷

Cette évocation d'Apollon joue un rôle double. Tout d'abord, elle contribue à récuser l'accusation d'impiété en affirmant *a contrario* une relation privilégiée avec une divinité majeure. Si Socrate était impie, il ne prendrait pas le dieu à témoin, le dieu ne lui aurait pas rendu d'oracle. Mais elle joue également un second rôle, plus fondamental : par ce biais, Socrate fait du garant de la vérité un témoin qui se situe hors du monde des hommes. Car le seul homme qui pourrait attester le récit de Socrate, celui qui l'a accompagné à Delphes lorsqu'il a consulté l'oracle, Chéréphon, est mort. Le véritable témoin de Socrate n'est donc pas l'assemblée des Athéniens, qui ne peut parvenir qu'à une conception limitée, négative, de la sagesse de Socrate, mais le dieu lui-même, qui seul connaît la nature de la sagesse. Or, le dieu est le « témoin » idéal : d'une part, il est la meilleure caution de « respectabilité » dont on puisse rêver, et d'autre part, comme il est le seul détenteur de la vérité, il permet à Socrate de suggérer l'incapacité et donc l'illégitimité du tribunal à le juger. Faire d'Apollon son témoin

²⁰⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, *op. cit.*, 19d, p. 143 : « Marturas dé autous umôn tous pollous parékomaï ».

²⁰⁷ *Ibid.*, 20e, p. 145.

constitue en ce sens une insulte à l'encontre de l'assemblée, cela souligne son insuffisance, son incompetence, par contraste avec l'élection divine de Socrate. On peut imaginer que l'assistance ait été passablement excédée.

C'est pourquoi le deuxième mouvement opéré par Socrate dans sa défense consiste à faire valoir l'inimitié du public comme preuve à son avantage. Conformément à sa propre interprétation de l'oracle delphique, Socrate entend interroger tous ses contemporains, en particulier ceux qui se prévalent d'un savoir : l'affirmation de l'oracle (Socrate est le plus sage des hommes) s'est muée en mission, en devoir et en défi : trouver un homme qui soit plus sage que lui²⁰⁸. Or, Socrate parvenu au terme de sa vie n'a toujours pas trouvé cette personne. Au contraire, tous se croient détenteurs d'un savoir qu'ils ne possèdent pas, tandis que Socrate a ceci de supérieur sur eux qu'il sait ne rien savoir... Tous ont subis l'examen :

« Après les hommes d'État, j'allai trouver les poètes, auteurs de tragédies, faiseurs de dithyrambes et autres »²⁰⁹ ; [...]

« Pour finir, je me rendis auprès des artisans »²¹⁰.

Que se produit-il immanquablement ? L'entretien de Socrate révèle à son interlocuteur qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir. C'est-à-dire que ce pourquoi la Cité le reconnaît, son rôle en son sein, éventuellement sa charge publique, ne sont que des usurpations, des mensonges, des illusions qui ne reposent sur rien de vrai. On imagine aisément que de tels entretiens dans une société agonistique comme celle de l'Athènes classique aient pu être mal vécus. Et ainsi Socrate se serait attiré des « inimitiés », dans toutes les couches de la population Athénienne. Le rôle que joue la vérité dans cette justification des attaques dont il est la cible est remarquable ; en effet, ce serait parce que l'interlocuteur de Socrate est confronté à la vérité de l'insuffisance de son savoir qu'il en serait amené à le haïr. Socrate établit ainsi un lien direct et presque proportionnel entre la vérité qu'il énonce, celle à laquelle il expose son interlocuteur, et la haine qu'il suscite en retour. En ce sens, la vérité serait donc tout à fait dangereuse ! La vérité humilie, elle provoque du ressentiment, de la colère, un désir de vengeance chez celui qui la subit. Tant et si bien que la haine devient une preuve de la vérité :

« C'est là, en somme, Athéniens, l'exacte vérité. Je ne vous cache rien, absolument rien; je ne dissimule quoi que ce soit. Et pourtant, je n'ignore pas que je me fais ainsi détester pour les mêmes

²⁰⁸ *Ibid.*, 21c-e, pp. 145-146.

²⁰⁹ *Ibid.*, 22a-b, p. 146.

²¹⁰ *Ibid.*, 22c, p. 147.

raisons que précédemment. Cela prouve [tekmèrion] justement que je dis vrai, que c'est bien là effectivement la calomnie qui pèse sur moi et que telles en sont les origines. »²¹¹

Par extension, il existe un lien direct entre la piété de Socrate et le fait qu'il soit haï : c'est en quelque sorte parce que Socrate mène à bien la mission que lui a confié le Dieu qu'il s'attire des inimitiés. Pire encore : mieux il mène cette mission, et plus on le déteste. L'affirmation que la vérité suscite la haine (ou la jalousie, comme le suggère les apologues) fonde ainsi une rhétorique imparable. D'une part, plus Socrate est haï, plus il dit vrai – et non pas l'inverse, car c'est bien la haine qui constitue la preuve de la vérité, au sens où le degré de vérité de l'énoncé se voit déterminé rétrospectivement en fonction de la haine qu'il a suscité. D'autre part, la preuve est irréfutable puisqu'elle repose sur l'inimitié des accusateurs. L'accusé n'a rien à prouver, aucun élément qui attesterait de son innocence : la preuve de son innocence réside en chacun de ses accusateurs, dans la haine qu'ils lui portent. En somme, la charge de prouver la validité de ce qu'il affirme n'incombe plus à l'accusé, au contraire, puisque c'est l'accusation même, par le simple fait qu'elle attaque Socrate en justice, qui fournit une preuve de la véracité de ce qu'il affirme ! L'accusation est tournée en ridicule par cet argument circulaire : vous m'accusez parce que vous me haïssez, et si vous me haïssez, c'est que je suis innocent : si vous m'accusez, c'est donc que je suis innocent ! Au fond tout ce qu'on reprocherait à Socrate, ce serait d'avoir raison ! Inutile de souligner que cette rhétorique de victimisation a fait des émules : elle fait partie aujourd'hui des arguments phares de la panoplie des populistes.

Socrate fait subir une dernière torsion aux concepts de preuve et de témoignage lorsqu'il cite finalement sa propre pauvreté comme témoin (*martura*) de sa vie philosophique :

« en fait de témoins, j'en produis un, moi, qui atteste assez que je dis vrai : c'est ma pauvreté. »²¹²

Il y aurait torsion dans la mesure où on s'attendrait davantage à trouver le mot « preuve » ici : le mot « témoin » suppose que l'on a affaire à une personne, à un observateur extérieur du fait à attester, tandis que la preuve s'attache à la dimension matérielle du fait. Pourquoi brouiller volontairement les catégories juridiques de « témoin » et de « preuve » ? On peut bien faire de tel ou tel élément de sa vie une preuve, mais quel sens cela a-t-il de prendre sa propre vie à témoin ?

À l'utilisation du mot « témoin » semble correspondre un double objectif. De prime abord, il s'agit par un effet de symétrie de confronter d'un côté l'incapacité des accusateurs à

²¹¹ *Ibid.*, 24a, p. 149.

²¹² *Ibid.*, 31c, p. 159.

présenter un témoin qui attesterait que Socrate ment (« mes accusateurs, qui ont amassé contre moi tant de griefs si impudemment, n'ont pas eu le front cependant de susciter un seul témoin pour déposer ici que jamais je me sois fait payer ou que j'aie rien demandé »²¹³), à l'évidence de l'indigence de Socrate de l'autre. Absence contre évidence, c'est en définitive à nouveau l'ensemble de l'assistance qui est prise à témoin : tout Athènes sait que Socrate est pauvre, ne serait-ce que grâce aux comédies d'Aristophane qui le représentaient comme un va nu-pieds. D'une certaine manière, cet effet de symétrie entend souligner que l'absence de témoin de l'accusation constitue une preuve de la vérité de ce qu'avance Socrate. Mais il y a plus ici qu'un simple artifice de rhétorique. Ce qui se joue ici n'est autre que l'affirmation de la radicalité de l'existence philosophique. Aux paroles sans objet de Méléto et ses amis s'oppose la transparence des actes de Socrate, l'exposition publique d'une vie publique, passée au service des Athéniens et de la Cité. Cette vie que Socrate a décidé de mener « philosophiquement » (« *philosophounta me dein zèn* ») est radicale en ce sens qu'elle se construit au quotidien au détriment du confort matériel du philosophe :

« Demandez-vous s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels, d'en supporter les conséquences depuis tant d'années déjà et cela pour s'occuper uniquement de vous, en prenant auprès de chacun le rôle d'un père ou d'un frère aîné, en le pressant de s'appliquer à devenir meilleur [*"peithonta epimeleisthai aretès"*] »²¹⁴

Prendre sa vie à témoin, cela revient à affirmer un souci intransigeant d'accorder sa pensée et ses actes. Les discours n'ont de valeur que s'ils sont suivis par des actes ; et inversement, les actes ne prennent sens qu'en rapport avec un certain type de discours dédiés à l'amélioration de soi et d'autrui. Comme le souligne P. Hadot, « le vrai problème n'est donc pas de savoir ceci ou cela, mais d'être de telle ou telle manière »²¹⁵. Autrement dit, en prenant sa vie à témoin Socrate installe un jeu de miroirs qui distingue fondamentalement la vie du philosophe de la vie de ses contemporains : une vie qui se soucie des autres (« *epimeleisthai* ») face à une vie « d'indifférence absolue » (« *ouden[...] memelèken* »²¹⁶) et de négligence de soi (« *to eme [...] amelouménôn* »²¹⁷), une vie consacrée au savoir (au savoir qu'on ne sait rien) face à une vie d'ignorance (ne pas savoir qu'on ne sait pas), une vie courageuse consacrée à la justice et à la vérité face à la vie fade et ensommeillée des *pragmata*. Aussi ne s'agit-il pas uniquement

²¹³ *Ibid.*, 31b-c, p. 159.

²¹⁴ *Ibid.*, 31b, p. 159.

²¹⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, p. 55.

²¹⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, *op. cit.*, 25c, p. 151.

²¹⁷ *Ibid.*, 31b, p. 159.

pour Socrate de singer la rhétorique des sophistes ou de moquer ses juges, mais bien d'affirmer la primauté axiologique de la vie philosophique.

Par l'intermédiaire d'un jeu sur les notions de témoin et de preuve, le procès de Socrate met ainsi en scène ces trois idées : supériorité du philosophe sur les autres hommes en sagesse et en vertu, incarnation de la vérité et de la justice dans la seule vie philosophique, incapacité ou refus du plus grand nombre à accepter la vérité. Or, ces idées constituent la matrice d'un certain type de discours promis à une riche postérité et qui fait de la vérité le vecteur principal du pouvoir : la vérité n'est pas pour tous, elle est dangereuse pour celui qui la connaît. Aussi distingue-t-elle les forts des faibles, les natures nobles des natures viles, les courageux des lâches, les élus des déçus. La subversion des catégories de témoin et de preuve opérée par Socrate dans son procès est au service d'une révolution plus profonde, qui vise à faire de la vérité le seul critère d'après lequel organiser la vie sociale, juridique et politique des Athéniens – mais pas n'importe quelle vérité : pas la *doxa*, pas la vérité agonistique de l'*ekklesia*, mais celle des philosophes, et d'un philosophe en particulier : Platon. S'il fallait indiquer un texte qui marquerait l'émergence de cette « politique de la vérité », ce ne serait pourtant pas l'*Apologie de Socrate*. Ce serait sans doute le livre VII de la *République*. Le fait est qu'avec ce texte Platon transpose les arguments de la défense de Socrate dans le domaine politique : la *République* tire les conséquences politiques d'une appropriation de la vérité par la philosophie.

Chacun sait que le dispositif que Platon présente dans l'allégorie de la caverne illustre sa défiance de la démocratie. Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement est d'examiner comment, à travers la mise en scène de la caverne, transparaît une conception risquée, dangereuse, douloureuse, contraignante et élitiste de l'accès à la vérité.

Il y a tout d'abord cette représentation des hommes tels qu'ils sont pris dans des chaînes depuis leur enfance, et passent leur vie dans la caverne. En somme, ils naissent, vivent et meurent ainsi. Pourtant, la caverne n'est pas le milieu naturel de l'humanité, celui dans lequel elle est censée vivre, se développer et s'épanouir. Elle est un artifice, comme l'attestent un certain nombre d'éléments qui trahissent une action humaine. Premièrement, si les hommes sont pris dans des chaînes, c'est bien que quelqu'un les a enchaînés – autrement dit, ils auraient été en quelque sorte réduits en esclavage, une condition qui se renouvelle et se perpétue systématiquement à chaque génération. Deuxièmement, il y a cette « lumière d'un feu allumé au loin sur une hauteur », et qui suppose donc que quelqu'un l'ait allumé et

l'entretien. Enfin, on trouve même une route, un petit mur « pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public », et

« des hommes portant des ustensiles de toute sorte, qui dépassent la hauteur du mur, et des figures d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, de toutes sortes de formes. »²¹⁸

Platon ne dit pas qui sont ces hommes, pourquoi ou comment ils auraient échappé aux chaînes, mais on saisit bien d'après ce tableau quelle est leur fonction : ils participent à une immense mise en scène destinée à tromper le commun des mortels, qui vit asservi dans la caverne. Peut-être Platon désigne-t-il sans les nommer des sophistes, ou des artistes, ou des dramaturges, ou des orateurs, ou même tous ceux-là à la fois : toujours est-il que leur existence se résume ici à leur fonction de marionnettistes, c'est-à-dire à leur rôle dans l'élaboration et la perpétuation de cette machinerie complexe destinée à maintenir les hommes dans l'ignorance. Or, il s'agit d'une ignorance bien particulière. Non pas faire en sorte que les hommes ne sachent rien, mais d'une part s'assurer qu'ils ne savent que ce qu'on a envie qu'ils savent, et pas autre chose, et d'autre part ne leur donner à voir (et à entendre) que de pâles reflets de la vérité : les chaînes entravent tout mouvement, et un simple feu remplace la lumière du soleil. Ainsi, ce que les hommes prennent pour la réalité n'est pas autre chose qu'une mascarade ou une parodie, une grisaille perdue entre vérité et illusion. L'ignorance ne désigne ainsi pas le fait de ne pas savoir quelque chose, mais de ne pas même savoir que l'on ne sait pas ce que l'on croit savoir²¹⁹.

Et pourtant, malgré les similitudes, il ne s'agit pas ici de ce qu'on appelle aujourd'hui une quelconque théorie du complot : curieusement, les hommes qui animent le dispositif de la caverne ne connaissent vraisemblablement pas *eux-mêmes* la vérité. Il n'est pas non plus certain qu'une volonté déterminée de cacher la vérité les anime. On ne peut pas dire d'eux qu'ils sont des menteurs. On ne peut pas non plus assimiler ce que décrit Platon à l'état de minorité que Kant dénonce dans "*Was ist Aufklärung?*". De fait, c'est notre refus d'exercer notre liberté qui est responsable de l'état de minorité pour Kant, tandis que les habitants de la caverne sont enchaînés. Autrement dit, personne ne nous contraint à la minorité pour Kant – et c'est même tout le problème – alors que d'après Platon il faut contraindre à une ascension vers la vérité des hommes auparavant contraints à l'immobilité :

²¹⁸ Platon, *La République*, Livre VII, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, 1^{ère} partie, Livres IV-VII, traduction de Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 514c-515a, p. 144.

²¹⁹ Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), *op. cit.*, p. 50.

« Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force [*anagkazoito*] à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure. »²²⁰

Que signifie l'action de « détacher » un de ces prisonniers ? Il s'agirait d'exercer sur lui la méthode socratique, c'est-à-dire de le forcer à constater de lui-même qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir. En l'occurrence, admettre que ce qu'il prenait pour la vérité n'était qu'un jeu d'ombre, « des riens sans consistance ». La référence à Socrate est explicite, dans la mesure où, précise Platon, cette méthode aura pour conséquence de plonger l'interlocuteur dans l'embarras. Or, l'embarras n'est autre que la conséquence maintes fois illustrée de l'*elengkhos* socratique²²¹ :

« si enfin, lui faisant voir chacun des objets qui défilent devant lui, on l'oblige [*anagkazoï*] à force de questions à dire ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il sera embarrassé [*aporein*] et que les objets qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus véritables que ceux qu'on lui montre à présent ? »

Dans tout ce passage, c'est un vocabulaire de la force et de la contrainte qui prévaut, auquel correspond un vocabulaire de la souffrance, de l'impuissance et du rejet : aux champs lexicaux de *anagkazo* et *trakhus* répondent de nombreuses occurrences de *algos* et *algein* (cf. 515c, 515e), *phéougein*, *aganaktein*, *dunamai* et *adunamai*, etc. L'ascension vers la vérité est ici tout à fait explicitement décrite comme une démarche pénible, difficile, douloureuse même, dont chacun préférerait à la première occasion se détourner en faveur du confort de l'ignorance. Contrairement à Kant, pour qui la libération des pouvoirs de la Raison est une démarche libre, à la fois individuelle et collective, Platon décrit une entreprise violente, des rapports de force et de domination, une libération imposée à des hommes qui en plus d'être enchaînés ne veulent initialement pas être libérés. Le rapport à la vérité est tout entier compris dans cette violence et cette souffrance : asservissement par le mensonge et l'illusion, libération contrainte et douloureuse, affrontement sous-jacent entre les marionnettistes et les libérateurs.

Enfin, Platon élabore dans l'allégorie de la caverne une conception de la vérité telle qu'elle distingue ceux qui la connaissent, ou du moins qui s'en soucient, qui la recherchent, des autres hommes. La vérité platonicienne partage, singularise et isole. Comme dans l'*Apologie*, Platon insiste ici sur la conversion axiologique radicale qui s'installe irrémédiablement entre celui qui fait le choix de la vie philosophique et les autres :

²²⁰ *Ibid.*, 515d, p. 147.

²²¹ Cf. par exemple la comparaison entre Socrate et une torpille dans Platon, Platon, *Ménon*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome III, 2e partie, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 80ab, pp. 248-249 : « Il me semble, si je puis hasarder une plaisanterie, que tu ressembles exactement pour la forme et pour tout le reste à ce large poisson de mer qu'on appelle une torpille. Chaque fois qu'on s'approche d'elle et qu'on la touche, elle vous engourdit. »

« Quant aux honneurs et aux louanges qu'ils pouvaient alors se donner les uns aux autres, et aux récompenses accordées à celui qui discernait de l'œil le plus pénétrant les objets qui passaient, [...] penses-tu que notre homme en aurait envie, et qu'il jalouserait ceux qui seraient parmi ces prisonniers en possession des honneurs et de la puissance ? [...] Ne préférerait-il pas cent fois n'être qu'un valet de charrue au service d'un pauvre laboureur et supporter tous les maux possibles plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait ? »²²²

Refuser les honneurs et les louanges, cela ne signifie pas autre chose que de refuser la vie agonistique de la Cité, la rivalité qui structure la vie sociale et politique de tout Grec libre avec ses pairs. Le philosophe se marginalise nécessairement, car ce que ses contemporains estiment n'a plus aucune valeur pour lui : seule la vérité importe désormais, tant et si bien qu'il est prêt à n'être qu'un « valet de charrue au service d'un pauvre laboureur » plutôt que de revenir dans la caverne pour y vivre une vie certes plus confortable, mais une vie passée à « *doxazein* » – c'est-à-dire une vie passée à fabriquer, manipuler et disputer des opinions²²³. La recherche de la vérité apparaît comme le point d'origine de l'opposition entre le philosophe, la *philosophikos bios*, et la *doxastè zê* des non-philosophes. Outre le souci de la vérité, c'est le souci de la justice qui caractérise la vie philosophique. En effet, Platon évoque rapidement le principe fondamental de la morale socratique : « supporter tous les maux possibles plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait » n'est autre qu'une illustration du célèbre principe exposé dans le *Gorgias* : il vaut mieux subir une injustice plutôt que de la commettre²²⁴. La *bios* pourrait ainsi être comprise comme l'existence à laquelle on donne forme, celle qui se prend elle-même pour objet, cible d'une élaboration soucieuse de tous les instants ; par opposition à la *zê*, assimilée à la naturalité de la vie et caractérisée par un principe d'indifférenciation éthique, qui ne se soucie que des *pragmata*. Cette mise en scène de la singularité philosophique se conclut tragiquement : qui fait le choix de la vérité prend le risque de mourir.

La figure de Socrate parcourt en filigrane tout le début du livre VII. Nous avons repéré des références plus ou moins discrètes à l'*elengkhos*, à la subversion axiologique et à la vie philosophique, autant de thèmes qui, comme nous l'avons montré, structuraient déjà l'*Apologie de Socrate*. Cependant, la conclusion de l'allégorie se fait bien plus explicite ; le

²²² Platon, *La République*, Livre VII, *op. cit.*, 516c-d, p. 148.

²²³ Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français* (1894), Paris, Hachette, 1950, article « doxazô », p. 532.

²²⁴ Cf. Platon, *Gorgias*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome III, 2e partie, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 469bc, p. 140 : « le plus grand des maux, c'est de commettre l'injustice [...] s'il me fallait absolument commettre l'injustice ou la subir, je préférerais la subir plutôt que de la commettre », p. 140.

philosophe, après avoir pris connaissance de la vérité, est moqué par ses contemporains et, s'il insiste, il est tué :

« ...n'apprêterait-il pas à rire et ne diraient-ils pas de lui que, pour être monté là-haut, il en est revenu les yeux gâtés, que ce n'est même pas la peine de tenter l'ascension ; et, si quelqu'un essayait de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils pussent le tenir en leurs mains et le tuer, ne le tueraient-ils pas ?

- Ils le tueraient certainement, dit-il. »²²⁵

Platon adresse bien évidemment ici des reproches à Athènes pour la manière dont la Cité a traité Socrate : d'abord les moqueries d'Aristophane²²⁶, puis le procès et la mort. Mais le texte dans son ensemble éclaire d'une lumière nouvelle le destin du philosophe tel qu'il était défendu dans l'*Apologie*. Rappelons que Diogène Laërce et Xénophon ont évoqué essentiellement la malveillance et la jalousie des Athéniens pour expliquer la condamnation de Socrate, et Platon leur haine envers sa supériorité (supériorité en sagesse, en vertu et en piété). Or, dans cette ouverture du livre VII, Platon lie explicitement la mort de Socrate à son souci de vérité. Socrate est mort parce qu'il a essayé de les « délier et de les conduire en haut », c'est-à-dire parce qu'il s'est entêté à vouloir faire voir la vérité aux Athéniens, à vouloir changer leur manière de vivre, leur rapport à eux-mêmes et aux autres. D'après ce texte, Socrate n'est donc finalement pas mort parce que les Athéniens étaient jaloux (le mot n'apparaît même pas), ou malveillants, ou même parce qu'il aurait été plus sage, plus pieux ou plus vertueux ; Socrate n'est pas même mort parce qu'il *connaissait* la vérité par-devers lui, parce qu'il était le détenteur d'une vérité secrète et interdite ! Il est mort parce qu'il a voulu *dire* la vérité, parce qu'il a voulu la partager avec des hommes qui n'étaient pas dignes de la recevoir. Ainsi, outre la relecture de la condamnation de Socrate, l'allégorie élabore une conception inédite du philosophe et de la philosophie dans son rapport à la vérité et à la politique.

L'allégorie est le point culminant d'une réflexion amorcée au cours du livre V, consacrée non plus seulement à l'étude de ce que devrait être la Cité idéale, mais au rôle à jouer par celui qui devrait la gouverner : le philosophe. Le texte s'attache en particulier à légitimer cette prétention de la philosophie au gouvernement, car cette idée heurte le sens commun des Athéniens. Comment des hommes à qui les *pragmata* répugnent, des hommes présentés comme des rêveurs ou des fous, pourraient-ils exercer la magistrature suprême ?

²²⁵ Platon, *La République*, Livre VII, *op. cit.*, 517a, p. 149.

²²⁶ Cf. en particulier Aristophane, *Les nuées*, in Aristophane, *Comédies*, Tome I, traduction de Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Dans ces trois livres peut-être plus encore que partout ailleurs dans son œuvre, l'écriture de Platon relève par bien des aspects de la dramaturgie. Le suspens est aménagé pour préparer les lecteurs ou les auditeurs à ce que peut avoir de scandaleux l'idée que des philosophes gouvernent la Cité. Alors même que Socrate vient de proclamer la nécessité de l'égalité civique entre hommes et femmes, ainsi que la communauté des femmes et des enfants, l'affirmation du gouvernement philosophique représenterait comme la « troisième vague, la plus grosse et la plus difficile à vaincre »²²⁷. Socrate lui-même admet que les Athéniens préféreraient partager leurs femmes et leurs enfants plutôt que de voir les philosophes gouverner ! C'est dire à quel point personne n'accorderait le moindre crédit à la philosophie en tant que science politique. On retrouve ici le schéma du procès de Socrate : d'une part, à cause de ses idées si contraires à la *doxa* des Athéniens, le philosophe s'expose à leur mépris : « le mot sera dit pourtant, dût-il, comme une vague qui éclaterait de rire, me submerger sous le ridicule et le dédain »²²⁸. D'autre part, on retrouve l'idée que son destin funeste souligne avec emphase le courage du philosophe :

*« Ô Socrate, s'écria-t-il, quel mot, quelle déclaration tu viens de lâcher ! En la proférant, tu devais t'attendre à voir bien des gens, et des gens qui ne sont pas à mépriser, jeter bas leurs habits en toute hâte, et faisant arme de ce qu'ils trouveront sous la main, fondre sur toi de toutes leurs forces, pour t'accommoder de la belle manière. Si tu ne les repousses pas à coups d'arguments et ne parviens pas à leur échapper, à coup sûr, leurs moqueries te feront payer ta témérité »*²²⁹

Pourquoi les philosophes seraient-ils ainsi méprisés, haïs ? C'est qu'ils sont, d'après Platon, radicalement différents des autres hommes. Les philosophes sont « ceux qui aiment à contempler la vérité »²³⁰, tandis que la plupart des hommes ne sont que des « *philodoxes* », qui se réjouissent des rêves et des ombres. Platon consacre un long développement à la description du « naturel philosophe »²³¹, dont l'objet consiste à établir trois points essentiels pour la compréhension de l'allégorie de la caverne : premièrement, les qualités exigées par le naturel philosophe implique une extrême rareté des hommes dignes de commander ; deuxièmement, le naturel philosophe est si exigeant qu'il est impossible de rendre l'ensemble d'une population apte à gouverner (494a : « Il est donc impossible, dis-je, que le peuple soit philosophe ? – Impossible ») ; troisièmement, le naturel philosophe fonde une distinction

²²⁷ Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, 1^{ère} partie, *op. cit.*, Livre V, 472a, p. 85.

²²⁸ *Ibid.*, 473c, p. 88.

²²⁹ *Ibid.*, 473e-474a, p. 88 ; cf. aussi 492d, p. 113 : « Ne sais-tu pas qu'ils frappent d'atimie, d'amendes, de mort celui qui ne se laisse pas persuader ? »

²³⁰ *Ibid.*, 475e, p. 91.

²³¹ *Ibid.*, 484a-486e, pp. 101-105.

radicale entre gouvernants et gouvernés, une ontologie indépassable du commandement et de l'obéissance (474c : « la nature a fait les uns pour s'attacher à la philosophie et commander dans l'État, et les autres pour s'abstenir de philosopher et obéir à celui qui gouverne »). Ainsi, la distinction entre les philosophes et les autres hommes n'est pas qu'une question de compétence, de *tekne*. Il s'agit d'une distinction non seulement d'une distinction ontologique, entre deux catégories d'individus, mais aussi d'une distinction axiologique, qui permet d'affirmer l'évidente supériorité d'une catégorie sur l'autre.

Dès lors, la tâche du livre VII sera de démontrer et d'illustrer ce lien nécessaire entre les exigences et les risques de la connaissance d'un côté, et le juste gouvernement de la Cité de l'autre. Il semblerait que dans ce livre Platon accomplisse quelque chose sans précédent chez les présocratiques, ou même dans la culture grecque en général.

Il n'est certes ni le premier ni le seul à suggérer que la vérité puisse être dangereuse, puisqu'on peut trouver même chez Homère ou Sophocle des scénettes qui mettent en évidence le risque que prend tout homme à dire la vérité à son Roi. Il n'est pas non plus ni le premier ni le seul à affirmer que le meilleur gouvernement d'une Cité doit être une aristocratie, et non pas une démocratie. Enfin, il n'est pas le premier à affirmer qu'il n'est pas possible de réduire la vérité à la *doxa*, pas même dans les tribunaux – comme nous l'avons vu, il s'agissait déjà d'un des combats les plus acharnés de Socrate²³².

Ce qui est unique dans la conception platonicienne, c'est de parvenir à relier ces trois idées à travers la figure du Philosophe-Roi : la vérité est dangereuse et ne peut être réservée qu'à une élite morale et intellectuelle ; or, seule la vérité peut garantir à la Cité un gouvernement en accord avec le Bien et la justice ; donc, le gouvernement de la Cité doit être confiée à la philosophie, qui seule combine les qualités morales et les connaissances requises par le gouvernement de la vérité. Autrement dit, la conception d'une vérité dangereuse aussi bien dans son acquisition que dans son partage suggère la nécessité d'un véritable coup d'État philosophique, qui confisquerait vérité et pouvoir dans un même mouvement.

Comment le texte s'y prend-il ? Comment progresse-t-il ? À partir de l'allégorie, Socrate recompose une fable du parcours du philosophe : la vie dans la Cité est comparable à la vie enchaînée des habitants de la caverne, le Soleil n'est autre que la manifestation de l'Idée du Bien, et le feu de la caverne la lumière blafarde de l'opinion, qui produit les ombres dans lesquelles tant d'hommes se complaisent. Aussi, l'ascension de l'âme philosophique depuis le

²³² Sur la distinction, au sein des dialogues de Platon, entre ce qui relève des idées de Socrate lui-même et ce qui n'appartient qu'à Platon, cf. M. Canto-Sperber, *Platon*, in M. Canto-Sperber (dir.) *Philosophie Grecque* (1997), en collaboration avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Premier Cycle », 1997, pp. 202-204.

fond de la caverne vers la contemplation du Bien illustre le chemin que doit parcourir celui qui s'engage sur la voie de la connaissance : une conversion de son regard amoindri par l'obscurité du sensible vers la luminosité aveuglante de l'intelligible. Il s'agit donc maintenant pour Platon d'expliquer en quoi consiste cette « conversion » du regard²³³, conversion qui selon Platon se prépare, s'aménage, se provoque (« *diamèkhanèsasthai* », 518d ; « *mèkhanathai* », 519a). Le moyen de cette conversion, de ce retournement de l'âme, ce n'est autre que l'éducation :

« Or, dis-je, le discours présent fait voir que toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage, et que, comme un œil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps, cet organe doit être détourné avec l'âme tout entière des choses périssables, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être [...] L'éducation, repris-je, est l'art de tourner cet organe même et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace. »²³⁴

Que « toute âme » ait en elle la capacité d'entreprendre le chemin vers la vérité ne doit toutefois pas être confondu avec une quelconque concession de Platon aux démocrates du savoir. Rappelons-le : il est d'après Platon impossible que le peuple devienne philosophe. L'éducation est réservée aux êtres qui sont aptes à la recevoir. Si tout le monde a bien la capacité de savoir, seules quelques natures exceptionnelles sont à même de supporter ce que le savoir implique quant à la conduite de leurs propres vies, de mettre en accord leurs pensées et leurs actions, autrement dit de transformer leur savoir en *êthos*. Car le savoir selon Platon ne se transmet pas. Ce n'est pas quelque chose que l'on peut enseigner, inculquer ou partager. Comme l'illustre l'allégorie, le savoir est un chemin difficile et dangereux, que chacun doit effectuer pour lui-même. On peut bien y être aidé, comme le montre l'exemple de Socrate qui par le biais de l'*elengkhos* et de la maïeutique menait ses contemporains sur le chemin de la vérité. Mais la contemplation du vrai, et la transformation de soi que cette contemplation induit, ne peuvent être accomplies que par l'individu seul. On peut être guidé vers la vérité, mais la parole, la rhétorique, les maîtres et les manuels sont en eux-mêmes insuffisants : la vérité est une expérience, et le rôle de l'éducation, de cette *périagogè*, consiste dès lors à nous y préparer, à nous y habituer progressivement. On peut bien donner par exemple toutes les définitions du courage que l'on voudra, ce ne seront pour Platon que de vaines paroles : on n'aura vraiment un aperçu de ce qu'est le courage que lorsqu'on aura fait face à l'ennemi les

²³³ « Conversion » est de E. Chambry ; le texte dit : « *periagogè* », que l'on pourrait traduire de manière moins connotée par « retournement », comme le fait Georges Leroux.

²³⁴ Platon, *La République*, Livre VII, *op. cit.*, 518c-d, p. 151.

armes à la main, et que l'on aura vaincu sa peur ; c'est pourquoi les enfants doivent être menés à la guerre dès qu'ils savent monter à cheval, « pour [leur] donner le spectacle de la guerre, en pourvoyant à leur sûreté »²³⁵, « les approcher de la mêlée et leur faire goûter le sang, comme aux jeunes chiens »²³⁶. Les enfants s'habitueraient ainsi au fracas des armes, à la vue des tueries et à l'odeur du sang, aux choses de la guerre et du courage... L'éducation est ainsi de l'ordre de l'habitation. Il en est du courage comme des autres vertus : tout son travail consiste à amorcer la conversion du regard de l'âme, du fond de la caverne vers les Formes intelligibles, à habituer son œil à la lumière aveuglante de l'idée du Bien qui illumine l'ensemble des Formes. L'éducation ne doit pas chercher à transmettre des contenus de savoir prémâchés pour l'auditeur, car elle manquerait alors son but. Elle doit mettre l'enfant dans les conditions d'épreuve et d'expérience qui le mettront sur la voie de l'ascension vers la vérité.

Pour reprendre la distinction opérée par P. Hadot, Platon ne fait partie ni des « aristocrates du savoir, c'est-à-dire [ces] maîtres de sagesse ou de vérité, comme Parménide, Empédocle ou Héraclite, qui opposaient leurs théories à l'ignorance de la foule », ni des « démocrates du savoir, qui prétendaient pouvoir vendre le savoir à tout le monde »²³⁷. Ce qui signifie que Platon, bien qu'il soit convaincu de l'ignorance de la foule, ne peut être considéré comme un maître de vérité, car cela supposerait qu'il serait à même de l'enseigner. Et de même, puisque d'après lui la vérité ne s'enseigne pas, Platon est en opposition frontale avec ceux que la tradition a rassemblés sous un vocable commun : les sophistes. L'allégorie de la caverne les montre sous les traits de marionnettistes, d'escrocs qui non seulement ignorent la vérité, mais la parodient et participent ainsi au maintien des hommes dans l'ignorance. La nature de la vérité et le problème de sa transmission sont donc les éléments déterminants qui distinguent Platon de ses prédécesseurs comme de ses contemporains. L'ontologie platonicienne de la vérité marque une rupture radicale, et c'est de cette rupture que naît la philosophie²³⁸.

En plaçant la vérité hors de la caverne, hors du monde des hommes, Platon accomplit un geste décisif, dont la portée est aussi bien métaphysique et épistémologique que politique. La définition des différents degrés de la connaissance au livre VI de *La République* joue un

²³⁵ Platon, *La République*, Livre V, *op. cit.*, 467c, p. 78.

²³⁶ Platon, *La République*, Livre VII, *op. cit.*, 537a, p. 179.

²³⁷ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), *op. cit.*, p. 52.

²³⁸ Sur les sens des mots *sophia* / *philosophia* avant Platon, cf. M. Dixsaut, *Le naturel philosophe* (1985), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 44 : « la mise en question est radicale et porte sur la nature même du savoir, sur le mode de détermination qui est compris dans le fait même de le nommer *sophia*, et sur ce que ce nom implique comme modes d'acquisition, de transmission, de pratique et de langage. » ; cf. également P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), *op. cit.*, chap II : « l'apparition de la notion de "philosophia" », pp. 35-45.

rôle prépondérant dans cet escamotage de la vérité. À la distinction des différents niveaux de réalité correspond terme à terme la distinction de différents degrés de connaissance. Il s'agit d'une stricte hiérarchie dans l'ontologie des réalités, qui s'organisent selon une première division entre celles qui relèvent du genre sensible d'une part (« *tou oroménou genous* »), et celles qui relèvent du genre intelligible d'autre part (« *tou nooménou [genous]* »)²³⁹. Ces deux genres sont eux-mêmes subdivisés selon deux niveaux de clarté ou d'intensité, de telle manière qu'on peut distinguer au total quatre ordres de réalités, hiérarchisées du sensible à l'intelligible, du non-être à l'être, auxquels correspondent quatre degrés de connaissance.

D'un côté, le sensible est partagé entre « nous, les êtres vivants, et avec nous toutes les plantes et tous les objets fabriqués par l'homme »²⁴⁰ d'une part ; et d'autre part les images, les ombres, les imitations de ces mêmes objets. Les images des objets sensibles constituent le plus faible ordre de réalités, le plus proche du non-être, et ces objets eux-mêmes constituent le degré qui lui est juste supérieur.

De l'autre côté, l'intelligible est partagé entre les formes (*eidos*) d'une part, qui représentent le plus haut ordre de l'être, et d'autre part les images de ces formes intelligibles : les objets mathématiques.

Récapitulons : Platon dessine une progression ontologique qui part des objets des sens (*orata*).

1. De l'image ou imitation des objets de la perception (*eikones*), à
2. ces objets eux-mêmes ;
- puis atteint les objets de l'intellect (*noèta*) –
3. des objets mathématiques aux
4. formes intelligibles.

La faculté ou puissance (*dunaméis*) de connaissance à laquelle correspond le sensible est l'opinion (*doxa*) ; celle à laquelle correspond le monde intelligible est la science (*gnomè*). De manière à correspondre à leurs objets, ces facultés se subdivisent en quatre degrés de connaissance : les images des objets sensibles nous sont accessibles grâce à l'imagination (*eikasia*), les objets sensibles grâce à la certitude ou à l'évidence (*pistis*) ; les objets mathématiques nous sont connus grâce à la pensée discursive ou dianoétique (*dianoia*), les Formes intelligibles grâce à « la pensée intuitive ou noétique (*nous, noèsis*) »²⁴¹.

²³⁹ Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, 1^{ère} partie, *op. cit.*, Livre VI, 509d, p. 140.

²⁴⁰ *Ibid.*, 510a, p. 140.

²⁴¹ Sur ces questions, cf. Y. Lafrance, « la connaissance : science et opinion », in Luc Brisson et Francesco Fonterotta (dir.), *Lire Platon* (2006), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 174.

Cette ontologie du savoir peut nous sembler très étrangère. Si notre modernité définit le degré de scientificité d'un énoncé en fonction de son degré de formalisme, des preuves expérimentales qui l'étayent, du cadre théorique ou de la tradition auquel il se rattache, etc., pour Platon il n'en est rien : le degré de scientificité est conditionné *par l'objet* auquel l'énoncé se rapporte. La scientificité n'est donc pas qu'une qualification du discours, un ensemble de critères qui contribueraient à définir un certain degré de vérité possible et que l'on pourrait appliquer de la même manière à n'importe quel objet. Aux yeux de Platon, l'objet limite de manière intrinsèque le degré de vérité auquel le sujet peut avoir accès. Ainsi, par exemple, il sera toujours plus vrai d'énoncer une propriété géométrique que de débattre de la beauté d'une statue ; et il sera toujours plus vrai de parvenir à la compréhension de la nature de la justice qu'à celle d'une propriété géométrique... La philosophie sera toujours supérieure aux mathématiques parce qu'elle traite du plus haut degré de réalité. Et quand bien même il arriverait qu'une opinion soit en accord avec la vérité, quand bien même la copie serait en accord avec la réalité intelligible (ce que Platon définit dans le *Timée* comme « *opinion vraie* », *alethès doxa*), le gain de connaissance que représenterait cette opinion pourtant vraie serait inférieur à la science de cette réalité, puisque l'opinion s'attache à des objets changeants, soumis au devenir. Ainsi selon Platon, même s'il peut y avoir coïncidence fortuite entre la copie et l'original, le degré de réalité auquel accède l'opinion ne produit au mieux qu'un énoncé « vraisemblable » (*eikos logos*, *eikos muthos*), et non la vérité. La hiérarchisation des objets produit dans un même mouvement une hiérarchisation des connaissances.

Une fois établi en quoi consiste la vérité et la science, reste à savoir comment se gravit cette ligne qui va des *doxata* (ou *oromata*) aux *noèta*. Comment accède-t-on à la science ? Existe-t-il une méthode, une recette, ou même une science particulière qui permettrait aux naturels philosophes stimulés par l'éducation d'accéder à la vérité ?

La réponse à cette question se trouve dans la suite du livre VII : la dialectique est la science qui permet de gravir le chemin de la vérité. Toutes les autres sciences envisagées par Platon dans ce texte (arithmétique, géométrie plane, géométrie des solides, astronomie, et harmonie) ne sont que des propédeutiques à la dialectique. Ce n'est pas la première fois que Platon aborde cette science dans un de ses dialogues, mais sa définition connaît quelques modifications d'un texte à l'autre. Dans la *République*, Platon insiste sur la capacité de la dialectique à élever l'homme jusqu'aux formes intelligibles :

« elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres, comme tout à l'heure nous venons de voir le plus perçant des organes du corps s'élever à la contemplation de l'objet le plus lumineux dans le monde matériel visible. »²⁴²

C'est-à-dire qu'il s'agit avant tout pour Platon de faire correspondre la science du dialecticien à un ordre de réalités et à un pouvoir de connaître. Le rappel de l'allégorie, qui faisait du soleil la manifestation sensible de l'Idée du Bien, renvoie explicitement au principe de hiérarchisation ontologique et épistémologique qui rythme la progression du texte. En quelque sorte, la dialectique est la méthode exclusive de l'intellect, du *nous*. Elle est cependant remarquablement peu expliquée. Tout au plus Platon en décrit-il brièvement son fonctionnement anhypothétique, qui rend la dialectique supérieure aux mathématiques dans le genre intelligible²⁴³. Ce n'est pas tant la description méthodique de la dialectique qui forme l'enjeu de ce texte : pour Platon, il suffit d'établir deux points ; premièrement, que la dialectique est la seule science capable de découvrir la vérité des formes intelligibles ; deuxièmement, que la dialectique est l'outil de la seule philosophie.

Nous savons d'après les *logoi sokratikoi* que Socrate réservait la connaissance de l'être au divin seul. Le plus sage des hommes devait se contenter de cette seule connaissance : savoir qu'il ne savait rien. Toute la sagesse de Socrate résidait dans la prise de conscience de ce non-savoir, et la mission reçue de l'oracle de Delphes consistait à amener d'autres hommes à cette même sagesse : faire en sorte qu'ils découvrent à leur tour qu'ils ne savent pas ce qu'ils croient savoir. Il ne s'agit pourtant pas d'une définition minimaliste du savoir ou de la sagesse, comme si rien n'était jamais positivement connaissable, au contraire. Mais à la différence de notre conception moderne, le savoir n'est pas pour Socrate un enjeu épistémologique, il s'agit d'un enjeu éthique. Comme le rappelle P. Hadot, « le vrai problème n'est donc pas de savoir ceci ou cela, mais d'être de telle ou telle manière »²⁴⁴. La méthode socratique, qui réduit la vérité à sa plus simple expression, à son plus petit dénominateur, ne vise qu'à inquiéter l'évidence de nos conduites. Son but est de produire une remise en cause intégrale de la tradition, de nos systèmes de valeur, de la manière dont nous menons nos vies. Chez Platon en revanche, la question épistémologique est essentielle, parce qu'elle fonde une conception politique. Pour reprendre la formulation de P. Hadot, le vrai problème de Platon est de déterminer qui peut savoir ceci ou cela, pour savoir qui peut commander. L'intention première de l'allégorie de la caverne n'est pas de fonder une épistémologie, pas même une

²⁴² Platon, *La République*, Livre VII, *op. cit.*, 532c-d, p. 173.

²⁴³ *Ibid.*, 533b-e, pp. 174-175.

²⁴⁴ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), *op. cit.*, p. 55.

métaphysique, mais une politique. Car en partageant les hommes entre *philodoxes* et *philosophes*, Platon affirme dans un même mouvement que la partie supérieure du savoir, la vérité des formes intelligibles, est accessible à certains hommes (en opposition à la conception défendue par Socrate), et qu'elle est inaccessible aux autres. Le pouvoir politique, telle la vérité platonicienne, ne se partagent pas. En définitive, il y a superposition entre une hiérarchisation des objets, une hiérarchisation des connaissances, et une hiérarchisation des hommes.

Ainsi Platon opère un véritable coup d'État philosophique, qui trouve son origine dans la condamnation à mort de Socrate. Aux yeux de Platon, la mort de Socrate marque avant tout l'échec de la démocratie athénienne. Que « [son] cher vieil ami Socrate, que je ne crains pas de proclamer l'homme le plus juste de son temps »²⁴⁵, ait pu être reconnu coupable de chefs d'accusation aussi manifestement calomnieux, et *a fortiori* qu'il ait été condamné à mort, constitue pour Platon la preuve manifeste que la démocratie ne tient aucun compte du Bien, de la Justice et de la Vérité. De fait, le principe du pouvoir démocratique est la capacité à rassembler une majorité ; et en ce sens, non seulement la vérité n'est pas utile, mais comme l'aurait montré le déroulement du procès de Socrate, elle est même néfaste. Mieux vaut mentir et flatter l'auditoire plutôt que de prendre le risque de lui dire la vérité. De sorte que le principe moteur du pouvoir politique en démocratie – ce qui permet de l'acquérir, de le conserver, de le faire fonctionner – n'est autre que la persuasion. Or, la persuasion se satisfait du mensonge comme du vraisemblable : l'important n'est pas de dire la vérité mais de gagner. Aussi y a-t-il exclusion mutuelle entre la persuasion et la vérité. Comme le souligne Hannah Arendt, la condamnation de Socrate ne représente pas seulement aux yeux de Platon l'échec de la persuasion, mais elle ouvre un « gouffre » (*gulf*) entre philosophie et politique²⁴⁶ – gouffre qu'il s'est efforcé de combler en substituant la vérité éternelle des formes à la superficialité et aux aléas des opinions. Platon ne conçoit pas que l'on puisse persuader autrui à l'aide de la vérité, en utilisant ce qu'on appellerait aujourd'hui des arguments rationnels, ou en procédant à une démonstration, car pour lui la vérité ne se communique pas ! Tout au plus peut-on mettre un individu sur son chemin grâce à l'éducation, puis l'accompagner grâce à la forme dialogique de la dialectique, mais tout ceci est incompatible avec la pratique démocratique du pouvoir. Nous avons montré dans quelle mesure l'allégorie de la caverne était explicitement dirigée contre les artisans de la persuasion (sophistes, artistes, rhéteurs) et

²⁴⁵ Platon, *Lettre VII*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome XIII, 1^{ère} partie, Lettres, traduction de Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 324e, p. 28.

²⁴⁶ H. Arendt, *Philosophy and politics* (1954), in *Social Research*, Vol. 57, n° 1, 1990, p. 73.

comment Platon l'utilisait pour séparer le vrai du vraisemblable, la science de l'opinion : pour vivre dans un régime conforme au Bien et à la Justice, il est donc en premier lieu impératif de substituer la vérité à la persuasion comme principe du pouvoir politique.

Or, la vérité est inaccessible à l'immense majorité des hommes. Elle est dangereuse, voire mortelle. Nous avons montré en quoi le procès de Socrate est tout entier réinterprété par Platon à travers le prisme de cette dangerosité supposée de la vérité, thèse inédite chez les autres apologues. Cette idée forme le pivot de la conception politique de Platon, mais il est probable que le philosophe soit tout à fait sincère dans sa prudence, en dépit de la valeur stratégique et de l'aspect dramatique d'une telle idée. En effet, il existe bien une véritable obsession du secret chez Platon, un souci non-feint d'ésotérisme. Ainsi, à propos de l'exposition d'une doctrine, il écrit dans la *Lettre II* :

« Je dois donc t'en parler, mais par énigmes, afin que s'il arrive à cette lettre quelque accident sur terre ou sur mer, en la lisant, on ne puisse comprendre »²⁴⁷ ;

ou encore, un peu plus loin dans la même lettre :

« la plus grande sauvegarde sera de ne pas écrire, mais d'apprendre par cœur, car il est impossible que les écrits ne finissent par tomber dans le domaine public »²⁴⁸ ;

et enfin :

« Aussitôt que tu auras lu et relu cette lettre, brûle-la. »

Certes, l'authenticité de la *Lettre II* est plus que douteuse. Comme le montre de nombreuses incohérences chronologiques tout le long du texte, il s'agit très certainement d'un faux²⁴⁹. Mais quand bien même il s'agirait d'un pastiche, l'intention de l'auteur n'est-elle pas d'imiter au mieux le style et les propos de l'auteur original ? Ne peut-on pas considérer l'insistance de l'épistolier sur cette culture du secret comme la preuve d'un souci manifeste de la part de Platon, et bien connu de ses contemporains ? Qu'il y soit fait mention de manière aussi récurrente dans une lettre aussi courte nous invite à considérer cela comme une preuve authentique de la culture du secret entretenue par Platon.

D'autant plus que ce point est largement confirmé par la *Lettre VII*, dont l'authenticité est en revanche très largement admise. Ce texte reprend l'idée que la vérité est dangereuse

²⁴⁷ Platon, *Lettre II*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome XIII, 1^{ère} partie, Lettres, traduction de Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 312d-e, pp. 8-9.

²⁴⁸ *Ibid.*, 314b-c, pp. 10-11.

²⁴⁹ Sur cette question, cf. J. Souilhé, *Notices particulières, Lettre II*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome XIII, 1^{ère} partie, Lettres, *op. cit.*, p. LXXIX à LXXXII.

pour celui qui la connaît, dans toute Cité qui n'est pas administrée par « un gouvernement de justice et d'égalité »²⁵⁰ :

*« Voilà dans quelle disposition vis-à-vis de son pays doit vivre le sage. Au cas où il ne lui semble pas bien gouverné, qu'il parle, mais seulement s'il ne doit pas parler en l'air ou s'il ne risque pas la mort »*²⁵¹.

Cela participe sans aucun doute à la condamnation de l'écriture, qui présente le désavantage de laisser une preuve des pensées du philosophe, sans pour autant faire progresser la vérité en aucune manière - puisque, rappelons-le, la vérité ne peut s'enseigner :

*« ainsi, aucun homme raisonnable ne se risquera-t-il [tolmèsei] à confier ses pensées à ce véhicule, surtout quand il est figé comme le sont les caractères écrits »*²⁵² ;

et encore :

*« C'est pourquoi tout homme sérieux se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses et de livrer ainsi ses pensées à l'envi et à l'inintelligence de la foule »*²⁵³.

L'écriture est affublée d'une double tare : elle est non seulement incapable de rendre compte pour autrui du dynamisme de la progression dialectique de la vérité, mais aussi elle fait courir des risques par conséquent inutiles à l'auteur. Elle ne constitue pas même un support pertinent pour la mémoire, puisque « on ne risque pas d'oublier [des vérités] quand on les a une fois reçues dans l'âme ». Tout au plus, explique Platon à propos de l'écrit de Denys, trahit-elle « l'ambition » et le désir de « gloire » (« *philotimias* », « *aiskhras* ») :

*« Sans cela, [Denys] aurait eu, pour ces vérités, le même respect que moi et n'aurait pas osé [etolmèsen] les livrer [ekballein, que l'on peut aussi traduire par « balancer »] à une publicité inopportune »*²⁵⁴.

Ainsi, la nature de la vérité légitime une pratique ésotérique du savoir : parce qu'elle est dangereuse et peut même causer la mort du philosophe, et parce qu'elle est trop inaccessible pour une foule qui n'en tirerait de toute façon aucun profit.

Ayant ainsi montré en quoi il était nécessaire de remplacer la persuasion par la vérité comme principe de l'autorité politique, et expliqué pourquoi la vérité est à la fois inaccessible au vulgaire et dangereuse, Platon a réuni toutes les conditions pour opérer son coup d'État philosophique : si l'on veut vivre dans une Cité de justice et d'égalité, le pouvoir politique doit

²⁵⁰ Platon, *Lettre VII*, op. cit., 326d, p. 30.

²⁵¹ *Ibid.*, 331d, p. 37.

²⁵² *Ibid.*, 343a, p. 52.

²⁵³ *Ibid.*, 344c, p. 54.

²⁵⁴ *Ibid.*, 344d-e, pp. 54-55.

être réservé à l'élite qui est en mesure de connaître et de mettre en pratique la vérité – c'est-à-dire les philosophes.

Fondamentalement, la politique n'est pas une *agôn* pour Platon, mais une *teknè*. Les dialogues sont rythmés d'analogies qui illustrent l'assimilation du politique à un savoir-faire, voire à une science : le pilote, le médecin, l'architecte, l'armateur, etc., tous ces personnages familiers de l'Athènes classique composent une galerie de portraits destinée à illustrer la relation nécessaire entre maîtrise technique et commandement. Comme il le souligne dans un passage célèbre du *Gorgias*²⁵⁵, personne n'aurait rien à gagner à écouter les avis d'un rhéteur plutôt que ceux d'un technicien. Pourquoi tiendrait-on compte de l'opinion d'un incompetent ? Pourquoi alors tout le monde se croit-il autorisé à donner son avis sur les choses de la politique ? N'existe-t-il pas des personnes dont c'est précisément le métier, le domaine de compétence ? Pourquoi refuse-t-on justement au plus haut domaine d'activités humaines ce qu'on considère comme une évidence à propos d'activités plus modestes ? Autant dire que Platon rejette l'*isêgoria* démocratique. Comme c'est le cas pour tous les savoir-faire, seuls ceux qui sont compétents devraient s'occuper de politique. En autorisant l'*isêgoria* en revanche, on transforme la Cité en une arène où seul compte le fait d'avoir raison, peu importe les arguments, les procédés rhétoriques, la compétence des individus, peu importe même que la fin recherchée soit juste ou non. L'ambition, la gloriole, le prestige social apparaissent comme des fins plus désirables que l'austère justice. Tandis que dans une Cité régie par la vérité, la question de savoir qui a raison ou tort disparaît, de même que les enjeux moraux : il n'y a plus que ceux qui savent, et qui par conséquent commandent, et ceux qui ne savent pas, et qui par conséquent obéissent. La vérité est une formidable puissance prescriptive et normative. À moins d'être fou, pourquoi n'organiserait-on pas la vie de la Cité selon la science de la justice, de l'équité, du Bien ? Pourquoi quiconque refuserait-il de vivre individuellement et collectivement sa vie de la meilleure des manières possibles ?

Mais le véritable coup d'État intervient lorsque Platon situe la vérité hors du monde des hommes. Substituer la vérité à l'opinion n'est pas suffisant, il ne s'agirait que d'un simple changement de paradigme, une révolution des critères de compétence et donc de commandement. Pour que la vérité puisse fonder une stratégie de pouvoir, il est nécessaire qu'elle soit inaccessible. Car alors le principe organisateur de la Cité la transcende, ses membres ne peuvent rien en savoir, ils ne peuvent pas en débattre. Dans cette configuration, le pouvoir politique n'est pas le produit de l'immanence des interactions entre les hommes. Au

²⁵⁵ Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 455b-456b, pp. 120-122.

contraire, l'autorité émane à partir d'un point qui se situe hors d'atteinte de ceux qu'elle soumet. Et puisque la vérité ne s'enseigne pas, ne se transmet ni ne se partage, il en va de même pour le pouvoir. Le philosophe-roi n'a de compte à rendre à personne, nul ne peut contrôler son action, nul ne peut en juger de manière pertinente, si ce n'est un autre philosophe qui, puisque la vérité est une, serait par définition en accord avec le premier. Pire encore, les hommes coupés de la vérité ne sont pas même en mesure de reconnaître la compétence de celui à qui ils sont censés obéir. Au sens où elle existerait indépendamment des hommes, la vérité platonicienne est radicalement anti-protagoréenne : l'autorité du philosophe-roi transcende les hommes avec la même sacralité qu'un pouvoir divin. Traduite en termes de justice, elle fonde l'ordre social : elle impose à chacun d'occuper la place qui correspond à sa nature, et de s'y cantonner. Une société qui prendrait la vérité comme principe organisateur serait intrinsèquement et irrémédiablement hiérarchisée, stable et figée. La vérité exige, produit et fait fonctionner une obéissance aveugle et inconditionnée.

II.1.2. La rhétorique du martyr

Le dispositif platonicien d'appropriation du pouvoir par le contrôle monopolistique de la vérité était promis à une extraordinaire postérité. L'Église chrétienne, et en particulier l'Église Catholique Romaine par la suite, ne s'y est pas trompée : elle a construit et fait fonctionner son pouvoir temporel grâce à une sécularisation et à une institutionnalisation du dispositif de la caverne. Nietzsche l'affirme sans hésitation en ouverture de *Par-delà Bien et Mal* :

« Il semble que pour se graver, avec leurs exigences éternelles dans le cœur de l'humanité, toutes les grandes choses doivent d'abord errer à travers le monde sous la forme de masques monstrueux et effrayants ; l'un de ces masques fut la philosophie dogmatique, par exemple la doctrine du Védanta en Asie, le platonisme en Europe. Ne soyons pas ingrats envers ces masques, même s'il nous faut assurément confesser que la pire, la plus invétérée et la plus dangereuse de toutes les erreurs fut jusqu'ici une erreur de dogmatique : l'invention platonicienne de l'esprit pur et du Bien en soi. Mais à présent qu'on en est venu à bout, que l'Europe respire et sort de ce cauchemar et qu'il lui est permis de jouir au moins... d'un sommeil plus sain, nous, dont la tâche même est de veiller, avons hérité toute l'énergie qu'a grandement disciplinée le combat contre cette erreur. Certes, c'était mettre la vérité sans dessus dessous et nier le perspectivisme, condition fondamentale de toute vie, que de parler de l'esprit et du bien comme Platon l'a fait ; en tant que médecin, on peut même se demander : « D'où vient qu'une telle maladie ait atteint le plus beau rejeton de l'Antiquité, Platon ? Est-ce le méchant

Socrate qui l'a corrompu ? Socrate aurait-il donc été le corrupteur de la jeunesse ? Aaurait-il mérité sa ciguë ? » Mais le combat contre Platon, ou pour parler en termes plus compréhensibles au « peuple », le combat contre l'oppression millénaire de l'Église chrétienne – car le christianisme est un platonisme pour le « peuple » – a produit en Europe une magnifique tension de l'esprit, comme il n'y en eut encore jamais sur terre. »²⁵⁶

Le christianisme ne serait qu'une version populaire, exotérique, d'un platonisme ici brièvement résumé à son « invention [...] de l'esprit pur et du Bien en soi », et au fait qu'il ait mis la vérité « sans dessus dessous ». Autrement dit, le platonisme et le christianisme partagerait un fond métaphysique commun : une métaphysique binaire, à deux mondes²⁵⁷, qui fait jouer la suprématie de l'éternité et de l'au-delà contre le présent et le déjà-là. L'Église aurait repris et sacralisé la conception platonicienne de la vérité : une vérité à la fois dangereuse, hors de portée du commun des mortels, et principe de l'autorité politique.

On pourrait objecter qu'à la différence de la conception platonicienne, non seulement la vérité chrétienne *peut* se communiquer, se partager, s'enseigner, mais plus encore qu'elle *doit* l'être. Le Christ lui-même assigne à ses Apôtres la mission de porter la Bonne Parole, de dire à tous les hommes la vérité révélée, et il confie à Pierre en particulier la construction d'une Église, c'est-à-dire d'une institution vouée à la propagation de la vérité. Tout le contraire de l'ésotérisme de Platon, semblerait-il. En ce sens, on ne pourrait effectivement pas accuser le christianisme de chercher à placer la vérité hors de portée des hommes. Au contraire, elle nous est servie sur un plateau – au point qu'on puisse regretter de ne pas avoir le choix de la refuser. Et pourtant, l'Église a bel et bien exercé un contrôle féroce sur le partage entre le vrai et le faux, dans tous les domaines du savoir et de la morale, jusqu'au XVI^e siècle. Comme le rappelle Michel Foucault dans *Qu'est-ce que la Critique ?*, il faudra attendre le tournant des XV^e et XVI^e siècles pour voir apparaître les premières fissures dans l'édifice. Car tout en se faisant fort de faire connaître la vérité à tous, l'Église s'est dans le même temps assurée qu'elle était la seule à décider de cette vérité à faire connaître. Ce n'est donc pas tant sur le caractère ésotérique ou exotérique de la vérité que s'articule le pouvoir de l'Église, mais toujours sur l'escamotage de la vérité hors de ce monde. Si on peut peut-être avancer l'idée que l'ésotérisme de Platon remplissait avant tout le rôle d'un mécanisme de défense, une précaution destinée à préserver la vie des philosophes et la liberté de philosopher, l'exotérisme de l'Église serait à l'inverse à réinscrire dans la perspective d'une

²⁵⁶ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), in F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, édition revue, traduction de Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1971, p. 18. Nietzsche souligne.

²⁵⁷ Certes, Platon parle de « lieu » (*topos*) et non pas de monde ; mais le néoplatonisme tout d'abord, et le christianisme par la suite, ont fait leur affaire de cette subtilité.

conquête – celle du pouvoir temporel de Rome par un pouvoir spirituel transcendant. Platon estimait que le triomphe de la vérité s’opposait à toute compromission avec le vulgaire ; le christianisme en revanche s’est initialement conçu comme une révolution populaire. Il s’agit en effet de s’appuyer sur l’adhésion des masses à un ordre politique et spirituel nouveau. Les Évangiles dépeignent de nombreuses scènes dans lesquelles le Christ s’adresse directement à la foule, aux plus démunis, aux esclaves, aux plus faibles, pour les exhorter à le suivre. Ainsi, d’après Matthieu :

« Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug, et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez le repos pour vos âmes. Car mon joug est bénin et mon fardeau léger. »²⁵⁸

Platon avait conclu de la mort de Socrate qu’il était nécessaire pour le philosophe de rester caché, et que la vérité ne pouvait être que l’affaire des meilleurs. Le christianisme fera le pari inverse, et privilégiera la diffusion de ses idées au plus grand nombre. Le Christ a sans aucun doute ceci de socratique, qu’il aurait refusé de taire la vérité, jusqu’à en mourir. En conséquence, les Chrétiens des premiers siècles auraient payé cher leur refus de cacher la vérité ; c’est du moins ce que Tertullien défend dans son *Apologétique* :

« L’origine de notre doctrine, comme nous l’avons dit, remonte à Tibère. La vérité a été détestée, dès qu’elle est née : aussitôt qu’elle a paru, elle est traitée en ennemi. Autant d’étrangers, autant d’ennemis, et spécialement les Juifs par haine, les soldats par besoin d’exactions, et nos serviteurs eux-mêmes par nature. Tous les jours nous sommes assiégés, tous les jours nous sommes trahis, et bien souvent, jusque dans nos réunions et nos assemblées même, nous sommes surpris. »²⁵⁹

À en croire le long tableau dressé par Tertullien en ouverture de son plaidoyer, la nature dangereuse de la vérité ne fait aucun doute : pour preuve, il suffit d’avoir à l’esprit les persécutions dont les Chrétiens ont été la cible. Les fidèles sont dénoncés, traqués, livrés en pâture aux lions, mais pourtant tous choisissent le martyre : « notre combat à nous, c’est d’être traînés devant les tribunaux afin d’y lutter, au péril de notre tête, pour la vérité »²⁶⁰. Il est frappant de constater que la connaissance de la vérité instaure immédiatement, chez Tertullien comme chez Platon, un partage axiologique entre les hommes : si Platon oppose bien philosophes et philodoxes, natures nobles contre natures viles, Tertullien procède de même en opposant Chrétiens et Juifs, Chrétiens et Romains, Chrétiens et esclaves. Trois

²⁵⁸ Matthieu, 11, 28-30.

²⁵⁹ Tertullien, *Apologétique* (197), traduction de Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, coll. « classiques en poche », 2002, VII, 3, p.39. Cf. aussi XIV, 7, p. 177 : « Oui, depuis longtemps, ou mieux depuis toujours, la vérité est en butte à la haine ».

²⁶⁰ Tertullien, *Apologétique* (197), *op. cit.*, L, 2, p. 223.

adversaires qui sont ici caractérisés par leur « haine », leurs « exactions » et leur « nature ». Le Juif incarne l'impiété, celui qu'il faut combattre sur le plan spirituel car il refuse de reconnaître le Messie (et par là-même son crime : celui de l'avoir assassiné²⁶¹) ; le soldat figure l'ennemi séculier, celui qui impose par la force des lois iniques parce qu'il refuse de reconnaître les lois divines ; par esclave il faut comprendre l'homme vil, celui dont même le plus humble des Chrétiens se distingue radicalement par son appartenance à la communauté des croyants. Refus de la vérité, refus de la vraie loi et bassesse morale caractérisent tous ceux qui se détournent du christianisme. D'une manière tout à fait analogue à celle suivie par Platon, l'argumentation de Tertullien progresse à partir de la dangerosité de la vérité : c'est le fait d'encourir le risque de la mort au nom de la vérité qui anoblit l'homme, qui le distingue et l'élève au-dessus des autres. La supériorité spirituelle et morale que confère la vérité à celui qui la détient se mue en supériorité ontologique. La vérité se fait principe de hiérarchisation cosmologique et politique.

Est-il pour autant juste d'affirmer que le christianisme aurait situé la vérité hors de portée du commun des mortels ? Chacun n'est-il pas à même de découvrir la vérité du message divin en soi ? D'après Platon, seules les natures les plus nobles sont à même d'entreprendre le chemin qui mène à la contemplation du vrai, affirmation qui fonde un certain rapport aristocratique au savoir ; ce n'est de toute évidence pas le cas pour le christianisme, qui fait de l'âme humaine le réceptacle de la vérité divine. Nous avons tous la vérité en nous, nous la connaissons tous, encore faut-il la reconnaître et l'accepter : rien ne nous est plus commun et plus intime que la vérité. En ce sens, le christianisme serait à classer parmi les « démocraties du savoir », et on ne saisirait pas ce qui permettrait à Nietzsche d'affirmer la continuité entre platonisme et christianisme.

Le paradoxe n'est qu'apparent, car le point d'origine de la vérité chrétienne se trouve bien évidemment hors du monde des hommes, hors du monde sensible, ce qui permet au platonisme et au christianisme de procéder selon une même hiérarchisation, une même verticalité de la transcendance à l'immanence. Comme le rappelle Tertullien, « la seule règle de la vérité n'est autre que celle qui vient du Christ, transmise par ses propres compagnons »²⁶². La vérité n'est accessible aux hommes qu'en tant qu'elle est révélée ; c'est-à-dire qu'elle n'existe pas en-dehors de sa révélation prophétique, et donc en-dehors des Écritures. Or, l'interprétation des Écritures requiert une classe d'exégètes spécialisés, garants

²⁶¹ Cf. Matthieu, 28, 11-15, les grands prêtres soudoient les gardes du tombeau de Jésus pour cacher le miracle de la Résurrection : « Ceux-ci prirent l'argent et se conformèrent à la leçon qui leur avait été faite. Et cette version s'est propagée chez les Juifs jusqu'à ce jour. »

²⁶² Tertullien, *Apologétique* (197), *op. cit.*, XLVII, 10, p. 211.

d'une vérité qui, si elle est bien accessible à tous, prend nécessairement une forme figée, dogmatique. Certes, par ce biais le christianisme rejette l'aristocratisation platonicienne de la vérité, mais il ne peut le faire qu'au prix de sa cléricatisation. Il n'y a donc pas plus dans le christianisme que dans le platonisme de libération de la vérité. Le procédé reste essentiellement le même : comme l'a explicité Michel Foucault à partir de la généalogie nietzschéenne, dans un cas comme dans l'autre il s'agit de fonder la vérité sur une *Ursprung* pour masquer son *Herkunft* – artifice qui fonde une autorité d'autant plus puissante et efficace qu'elle est irréfutable. Ainsi, c'est une distinction entre deux mondes qui rend possible la sacralisation de la vérité. Dans le monde séculier, le prêtre, dans la continuité du prophète, se substitue au philosophe comme détenteur et gardien de la vérité ; quant au commun des mortels, il ne lui reste plus comme d'habitude qu'à obéir :

« Pour que nous puissions acquérir une connaissance plus complète et plus profonde de lui-même, de ses décrets et de ses volontés, il nous a donné par surcroît un ensemble de monuments écrits, où nous pouvons chercher Dieu, et après l'avoir cherché, le trouver, et après l'avoir trouvé, croire en lui, et après avoir cru en lui, le servir. »²⁶³

On ne saurait être plus explicite quant au lien nécessaire entre vérité et obéissance. L'Église fait jouer la dévalorisation du sensible, lieu de la Chute, marqué par la finitude, le péché et la mort, affublés de toutes les tares en somme, contre la suprématie d'un monde au-delà de celui-ci, éternel, inaltérable, siège de toutes les perfections. Sans cette distinction essentielle, la vérité serait un champ de batailles, l'enjeu de débats, d'une contestation possible. Autrement dit, la dangerosité de la vérité et la métaphysique des deux mondes prises séparément ne suffisent pas à légitimer une autorité politique – au mieux, elles ne fonderaient qu'une position de maîtrise. Ce n'est qu'en associant de manière indissoluble l'affirmation que la vérité ne s'obtient qu'au péril de la vie, à une cosmologie qui la place hors de ceux dont on attend l'obéissance, que l'on peut fonder une politique de la vérité. Si le simple fait de connaître la vérité distingue celui qui la connaît du reste des hommes, si elle suffit à l'anoblir, il est toutefois nécessaire qu'elle soit inaccessible pour garantir la pérennité du pouvoir. Reste à rendre la vérité absolument nécessaire pour s'assurer de l'obéissance de chacun, ce dont le christianisme s'assure grâce à la doctrine du Salut. Même Jésus ne serait pas avare de ce type de procédés :

« Vous êtes d'ici et moi d'en haut. Vous êtes de ce monde et je ne suis pas de ce monde. Vous mourrez perdus, vous dis-je, si vous ne croyez pas que moi je suis, vous mourrez perdus. Qui es-tu,

²⁶³ Tertullien, *Apologétique* (197), XVIII, 1, p. 91.

*toi ? demandent-ils. – Ce que je vous dis depuis le commencement, répond Jésus. De vous, j'aurais beaucoup de choses à dire et à condamner, mais j'ai à transmettre au monde tout ce que j'ai entendu de celui qui m'a envoyé, le véritable. Ils n'ont pas compris qu'il leur parlait du Père. »*²⁶⁴

Ce passage est particulièrement intéressant parce qu'il condense le procédé développé par le christianisme pour faire fonctionner le pouvoir de la vérité : rappel de la distinction des deux mondes, connaissance exclusive de la vérité, enjeu écrasant de la question du Salut. Bien qu'elle ne soit pas ici utilisée à des fins politiques, on voit bien comment, même dans le cadre de relations interpersonnelles, la vérité assure un ascendant immédiat sur celui qui ne la maîtrise pas : de la dissymétrie entre les Pharisiens d'un côté, qui ignorent qui est Jésus (« qui es-tu toi ? »), et Jésus lui-même de l'autre, qui affirme connaître intimement ses interlocuteurs (« de vous, j'aurais beaucoup de choses à dire »), surgit l'autorité qui légitime la condamnation. Sans être exégète, on peut supposer que Jésus sous-entend qu'il connaît l'âme de ces hommes, leurs péchés, leur bassesse ; mais le plus intéressant est qu'en fin de compte cela n'ait même pas d'importance ! Peu importe ce qu'il connaît d'eux, il est suffisant d'affirmer que ce qu'il connaît est condamnable pour instaurer une relation de pouvoir. Michel Foucault a décrit avec la plus grande précision les mécanismes de ces techniques de pouvoir qui culminent dans la pratique de l'aveu²⁶⁵, aussi nous ne nous étendrons pas davantage sur cet exemple.

Il est indéniable que ce dispositif recèle un potentiel critique très important. La distinction des deux mondes permet de faire jouer la perfection divine contre l'imperfection des institutions humaines. De fait, il est on ne peut plus aisé d'opposer la Justice à la justice, les commandements divins aux lois humaines, l'éternité de l'enfer aux punitions séculières ; qui obéirait aux lois de l'État au détriment du salut de son âme ? La destination eschatologique de l'âme écrase tout autre type d'impératif. Rien ne peut contrebalancer l'éternité. Ainsi le christianisme a produit son propre renversement axiologique : il faut préférer l'au-delà et l'éternité au *hic et nunc*, la mort plutôt que la vie, l'absent plutôt que le présent, etc. Ainsi les martyrs choisiront-ils la certitude de la prison, de la torture et des lions, au nom d'une hypothétique récompense après la mort, ou par peur d'un hypothétique enfer. La disjonction radicale des deux mondes est loin de n'avoir que des conséquences

²⁶⁴ Jean, 8, 23-27.

²⁶⁵ Cf. en particulier M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (1981), Louvain, University of Chicago Press et Presses Universitaires de Louvain (éd.), 2012 ; et M. Foucault, Leçons des 12 et 19 mars 1980, in M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2012.

métaphysiques : par l'intermédiaire de l'escamotage de la vérité qu'elle implique, elle autorise une critique radicale des institutions séculières :

« La vérité ne demande point grâce pour elle, parce qu'aussi bien elle ne s'étonne pas de sa condition. Elle sait qu'elle vit dans ce monde en étrangère ; que, parmi des étrangers, elle trouve facilement des ennemis, mais qu'elle a sa famille, sa demeure, son espérance, son crédit et sa gloire dans les cieux. En attendant, elle n'a qu'un désir, c'est de ne pas être condamné sans être connue. Qu'ont ici à perdre vos lois, qui commandent souverainement dans leur empire, si la vérité était entendue ? Leur puissance éclatera-t-elle mieux, si elles condamnent la vérité sans même l'entendre ? Mais, si elles la condamnent sans l'entendre, outre l'odieux de l'iniquité, ne s'attireront-elles pas le soupçon d'une arrière-pensée, en refusant d'entendre une chose qu'elles pourraient ne plus condamner après l'avoir entendue ? »²⁶⁶

Ce court extrait en ouverture de l'*Apologétique* est particulièrement emblématique dans la mesure où il condense les inspirations platoniciennes de la rhétorique chrétienne. La vérité est présentée comme une étrangère en ce monde, par opposition « aux cieux » qui constituent son « domaine, son espérance, son crédit et sa gloire »²⁶⁷ ; dichotomie typique de la configuration platonicienne, renforcée par l'emploi du terme « *genus* », que Jean-Pierre Waltzing rend par « famille » mais qu'on peut aussi bien traduire par « origine ». L'ambiguïté de la traduction laisse entendre le glissement qui s'opère à partir de la métaphysique des deux mondes, d'une conception épistémologique de la vérité (son origine hors du monde) à un partage ontologique des individus (ceux qui forment sa famille d'un côté, ceux qui n'en sont pas de l'autre). Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement dans ce passage est la progression naturelle qu'opère Tertullien à partir de cette distinction initiale et bien connue, pour aboutir à une critique des lois séculières. Le rejet de l'ordre du monde apparaît comme la continuité logique, nécessaire, de la métaphysique chrétienne : si l'autre monde est infiniment supérieur à ce monde-ci, que peuvent bien valoir les lois des hommes ? La distinction est radicale, entre « vos lois, qui commandent souverainement dans leur propre empire » (« *legibus in suo regno dominantibus* », Tertullien, I, 3), et les lois divines, qui ne sont pas explicitement nommées comme telles mais dont le sous-entendu ne fait guère de doute. Il y a d'un côté les lois des hommes limitées à l'empire du mensonge et de l'erreur, et de l'autre les lois divines, qui régissent l'empire de la vérité :

²⁶⁶ Tertullien *Apologétique* (197), *op. cit.*, I, 2-3, pp. 3-5.

²⁶⁷ « *sedem, spem, gratiam, dignitatem* »

« Tu ne me parles plus ? dit Pilate. Sais-tu bien que j'ai le pouvoir de te libérer et le pouvoir de te crucifier ? Ton pouvoir sur moi, dit Jésus, t'a été donné de là-haut, sinon tu n'en aurais aucun. »²⁶⁸

La distinction métaphysique implique un partage ontologique qui conduit en droite ligne à une remise en cause juridique et politique. Toute la première partie du texte est ainsi consacrée à critiquer l'iniquité des lois romaines et l'illégitimité des persécutions envers les Chrétiens qui en résultent (cf. I à XI), allant même jusqu'à retourner les accusations des romains contre eux-mêmes :

« Pour mieux réfuter ces calomnies, je vais montrer que c'est vous qui commettez ces crimes, partie en public, partie en secret, car c'est peut-être pour cette raison que vous les avez cru de nous. »²⁶⁹

Mauvais traitement des femmes, infanticide, impiété, inceste, sacrifice humain, telle est la teneur des calomnies qu'évoquent Tertullien. À l'acte d'accusation initial répond la proclamation finale de l'innocence des Chrétiens :

« Seuls donc, nous sommes innocents ! Qu'y a-t-il là d'étonnant, si c'est une nécessité. Et en vérité, c'est une nécessité. L'innocence, nous l'avons apprise de Dieu lui-même : d'une part, nous la connaissons parfaitement, révélée qu'elle est par un Maître parfait, et, d'autre part, nous la gardons fidèlement, ordonnée qu'elle est par un Juge que nul ne peut braver. Vous, au contraire, c'est une science humaine qui vous l'a imposée : voilà pourquoi votre discipline n'est ni complète ni capable d'inspirer autant de crainte en ce qui concerne la véritable innocence »²⁷⁰

On ne saurait exprimer plus explicitement l'indifférence – voire le mépris – à l'égard des lois séculières. À l'aide d'une vérité d'un autre monde, les Chrétiens entendent se soustraire à la justice de ce monde-ci. Rien, dans ce monde, ne sera jamais à même de mettre en cause leur innocence : ils ne répondent que devant Dieu. Leur innocence dans ce monde est donc bien une nécessité, un état de fait, puisqu'ils ne tombent pas sous sa juridiction. C'est-à-dire que leur innocence ne résulte pas d'une absence de délit, mais d'une espèce de vide juridique. La bave du crapaud n'atteint pas la blanche colombe.

Outre le retournement des éléments de l'accusation contre l'accusateur, il est frappant de constater à quel point la stratégie de défense de Tertullien suit une logique que l'on pourrait qualifier de « socratique », tant elle présente des similitudes avec l'exposé qu'en fait Platon dans son *Apologie de Socrate* : Tertullien explique la persécution des Chrétiens par la calomnie, subvertit à son tour la notion de « témoignage » pour nourrir sa critique des

²⁶⁸ Jean, 19, 10-11

²⁶⁹ Tertullien, *Apologétique* (197), *op. cit.*, IX, 1, p. 47.

²⁷⁰ Tertullien, *Apologétique* (197), *op. cit.*, XLV, 1-2, pp. 197-199.

institutions romaines, et dénie en conséquence toute légitimité à un tribunal séculier de les juger.

Au procès et au témoignage de Socrate répondent un autre procès, et un autre jeu sur la notion de témoignage : celui du Christ et de son martyre. La notion de témoignage est bien évidemment centrale pour le christianisme, dans l'étrange dialogue que la doctrine instaure avec la Foi. La Foi est une exigence radicale : tous doivent croire sans voir, comme le rappelle l'épisode bien connu de Thomas. La Foi est l'acte de naissance du Chrétien, la marque d'une soumission originelle qui le soustrait de la justice des hommes et le rattache à l'ordre divin. À l'exception des miracles, il n'existerait aucune preuve du pouvoir divin. Comment rendrait-on compte en effet de l'invisible, de l'imperceptible, du transcendant ? Toutefois, pour convaincre, le Nouveau Testament est rédigé pour « rendre témoignage » de la vie de Jésus, et ainsi porter la Bonne Parole : « Celui qui l'a vu a témoigné, et son témoignage est vrai, et Celui-là sait qu'il dit vrai, pour que vous aussi vous croyiez »²⁷¹. Les évangiles existent pour rendre compte de l'exemple de Jésus : sa vie, ses miracles, son sacrifice. Il y a bien une ambiguïté entre l'exigence de la Foi (qui réclame une soumission sans preuve) et la rédaction des évangiles, qui entendent fournir une preuve à la Foi. Outre cette ambiguïté, il est toutefois très intéressant de voir comment les évangiles envisagent le problème du témoignage. Comme nous l'avons vu, il n'est d'une part pas question de se soumettre à une conception séculière du témoignage : l'ordre divin n'a pas à se justifier face à des lois humaines qu'il transcende. D'autre part, il faut bien fournir un support aux apôtres pour porter la Bonne Parole. Jésus lui-même se moque des exigences judiciaires séculières :

« Jésus disait encore : je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marche pas dans le noir mais dans la lumière de la vie.

Tu es ton propre témoin, répondent les pharisiens, ton témoignage ne compte pas.

*Je suis mon propre témoin, dit Jésus, et mon témoignage compte car je sais d'où je viens et où je vais tandis que vous l'ignorez. Vous jugez d'après la chair, moi je ne juge personne, et si je juge, je juge à bon escient, car je ne suis pas tout seul mais avec le Père qui m'envoie. Or il est écrit dans votre Loi qu'un témoignage porté par deux personnes est vrai ? Je suis mon propre témoin et j'ai pour témoin le Père qui m'envoie. »*²⁷²

À la manière de Socrate, Jésus rejette l'institution judiciaire et ses mécanismes. Affirmer comme il le fait : « Nous sommes deux à témoigner en ma faveur : moi et moi-

²⁷¹ Jean, 19, 35

²⁷² Jean, 8, 12-18

même », est un argument qui a peu de chance d'être pris en considération par un tribunal, si ce n'est comme une insulte.

Le problème du témoignage trouve sa solution dans la condition du martyr – comme l'étymologie l'indique. Le martyr, c'est celui qui accepte de mourir au nom de sa Foi, et c'est ce sacrifice inconditionné de soi au nom de l'invisible qui rend témoignage de la vérité divine²⁷³. En somme, la meilleure preuve de l'existence de Dieu est que des hommes meurent pour lui. On retrouve trait pour trait le mécanisme que Platon a élaboré dans l'*Apologie de Socrate* : votre condamnation prouve que je dis vrai ; et plus vous me condamnez, plus cela prouve la vérité de ce que j'affirme : mon sacrifice figure la victoire triomphale de la vérité. Le martyre se veut une manifestation de la transcendance dans l'immanence, et en ce sens il ferait retour vers la preuve au sens judiciaire moderne du terme. Le martyre démultiplie, renouvelle et actualise le sacrifice de Jésus. Chaque martyr reproduit la Passion de la crucifixion, il en est en quelque sorte l'imitation, la répétition, la copie. À partir de l'exemple de Jésus s'engendre une myriade de reproductions. Le martyre renouvelle le geste de Jésus car il le fait revivre localement, il permet de rejouer la scène racontée dans l'Écriture, il en figure le tableau vivant, à chaque fois devant une assistance nouvelle. Le témoignage figé de l'Écriture s'efface devant l'expressivité choquante du supplice. Enfin, le martyre actualise le sacrifice de Jésus, dans la mesure où il manifeste la signification et la force de conviction du sacrifice de soi au nom de la vérité. Il restaure au présent l'intensité de la manifestation divine. Qu'y a-t-il de plus convaincant de la force de la Foi chrétienne que le sacrifice de ces anonymes au nom de la vérité ? Par comparaison, le témoignage dans sa signification séculière fait pâle figure. Tel est l'effet recherché : la nécessité de la preuve doit s'effacer devant le sacrifice. Trois des quatre évangiles insistent sur le mutisme de Jésus lors de son procès, en fait une simple entrevue avec Pilate. Tout au plus se borne-t-il à répondre « tu l'as dit ! » lorsque Pilate lui demande s'il est bien le roi des Juifs. Ce mutisme pourrait être interprété comme la manifestation du rejet de la justice des hommes ; peut-être Jésus a-t-il conscience qu'il s'apprête à livrer son véritable témoignage sur la croix, et que tout ce qu'il pourrait dire avant n'a que peu d'importance par comparaison. L'évangile de Jean (18, 37-38) dépeint un Jésus plus loquace, et ce qu'il répond confirmerait notre hypothèse :

²⁷³ Cf. par exemple Augustin, *La Cité de Dieu* (413-426), Livre VIII, in Augustin, *La Cité de Dieu* (413-426), Livres I à X, traduction de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses », 1994, §XXVII, p. 367 : « Nous honorons, il est vrai, leurs mémoires comme celles de fidèles serviteurs de Dieu qui jusqu'à la mort de leurs corps ont combattu pour la vérité, afin de répandre la vraie religion, et de convaincre la superstition et le mensonge ».

« C'est toi qui dis que je suis roi. Je suis né et venu dans ce monde pour témoigner de la vérité. Qui cherche la vérité écoute ma voix.

Qu'est-ce que la vérité ? dit Pilate »

Concluons. Platon inaugure à partir de la mort de Socrate un dispositif inédit dans notre culture, dispositif qui se décompose en trois moments distincts : tout d'abord, la condamnation de Socrate a révélé la nécessité de substituer la vérité à la persuasion comme principe moteur du pouvoir politique ; ensuite, la mort de Socrate a prouvé que la vérité est dangereuse, et que la foule en est indigne ; en conséquence, le pouvoir politique est détenu en exclusivité par la poignée d'hommes qui est à même de connaître la vérité et de gouverner en accord avec elle. Ce dispositif qui isole ontologiquement la vérité dans une transcendance a connu un formidable succès posthume, notamment à travers sa transposition dans le Christianisme. Cette combinaison qui consiste à faire de la vérité le critère d'indexation du pouvoir, comme la seule source légitime de l'autorité, tout en la situant dans un monde hors de portée du commun des mortels, est une formidable machine à produire de l'obéissance, une obéissance conçue explicitement par Platon comme soumission de chacun à la fonction que la justice lui aura assigné dans la Cité, et implicitement comme une passivité, un désengagement d'un domaine politique dont le principe se situe maintenant hors du monde et de la compréhension des hommes.

II.2. Les dangers de la vérité

Le coup d'État sur la vérité qui constitue l'acte de naissance de la philosophie a fondé une extraordinaire mécanique de production d'obéissance. À partir de la proclamation de la dangerosité de la vérité, ou de son caractère radicalement et irrémédiablement étranger à ce monde, s'élabore progressivement un pouvoir absolu, massif et inébranlable. Grâce à la configuration qui préside à son apparition, le pouvoir de la vérité dicte sa loi sans risquer d'être contredit. La vérité définit ses propres règles et s'assure ainsi un règne sans partage ; qui s'opposerait légitimement à la vérité ? Quelle autre source d'autorité lui opposer ? Refuser la vérité, n'est-ce pas inévitablement prendre le parti du mensonge ou de la folie ? Par sa configuration, un tel pouvoir est inattaquable. Il faut ou bien le renverser comme un bloc, en refusant ses prémisses, ou bien s'y soumettre. Enfin, par son extension il s'étend jusqu'à tout recouvrir. Rien n'échappe à l'emprise de la vérité, car la vérité construit le monde. Que ce soit dans sa dimension collective ou individuelle, de la sphère publique jusqu'à la sphère la plus intime, la vérité structure, médiatise, produit et fait fonctionner le rapport de soi à soi et de soi aux autres. Le pouvoir de la vérité se caractérise par son omniscience et son omniprésence.

Nous avons examiné quels étaient les principaux ressorts d'un tel pouvoir : escamotage de la vérité dans un premier temps, afin de retirer aux communs des mortels jusqu'à la prétention d'y accéder, sans même parler de la possibilité d'en débattre. De cet escamotage même, la vérité tire son pouvoir – un pouvoir qu'il s'agit d'exploiter dans un deuxième temps en faisant de la vérité le principe organisateur de la société des hommes. Il est essentiel que la vérité soit inaccessible, dangereuse, voire même inconnue. Car ainsi seulement elle anoblit ses serviteurs, elle distingue les natures nobles des natures viles, elle partage les hommes qui commandent de ceux qui obéissent. Dans un dernier temps, pour compléter l'édifice, il convient de rendre la vérité incontournable. Question de politique et de salut de la Cité pour les Platoniciens, question eschatologique du salut de l'âme pour les Chrétiens, les concepteurs de cette stratégie de pouvoir et ses héritiers ont parfaitement saisi quelle force recélait l'alliance entre la vérité et la peur : la vérité est certes dangereuse, mais refuser son gouvernement est pire encore. Quel homme libre voudrait vivre en esclave ? Qui risquerait une éternité de damnation et de tourments pour une vie éphémère et impie ? Les Platoniciens ont conçu un mécanisme basé sur l'inaccessibilité et l'incommunicabilité de la vérité, ce qui garantit un nombre extrêmement faible de gouvernants potentiels ; on peut bien

parler d'un certain monopole de la vérité. Le Christianisme en revanche a élaboré une conception universaliste de la vérité²⁷⁴, au sens où chacun peut y accéder s'il devient Chrétien. Cette conception ne suffit pas pour autant à caractériser une approche démocratique de la vérité : puisqu'elle émane de Dieu, elle se présente sous la forme d'un dogme, élaboré plus ou moins directement à partir des paroles des prophètes, et dont le Clergé se fera l'exégète, le gardien, le souverain. En instaurant une vérité de la vérité, c'est-à-dire une exégétique du biblique, le christianisme contourne la démocratisation de la vérité grâce à sa cléricisation. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la position de transcendance de la vérité sur le monde qui assure son empire dans le monde.

Il n'est certes pas possible d'affirmer que ces mécanismes ont été élaborés de manière consciente, avec l'objectif avoué de s'emparer du pouvoir. Mais force est de constater que ce qui était initialement conçu comme un formidable outil critique a si bien fonctionné que le pouvoir lui a finalement échoué. Nous savons que Platon rendait coupable la démocratie athénienne et ses institutions de la mort de Socrate. Et dans son *Apologétique* Tertullien entend avant toute chose montrer que les persécutions subies par les Chrétiens à travers l'Empire Romain sont injustes et injustifiées. Nous avons montré comment le bouleversement axiologique induit par la substitution de la vérité aux sources précédentes d'autorité s'est traduit en un rejet de la justice des hommes en faveur d'une justice transcendante ; c'est-à-dire qu'une vérité hors du monde permet la construction et la légitimation d'un horizon normatif à partir duquel critiquer les institutions humaines, se soustraire à leur justice, penser une refondation. Curieux retournement : le platonisme et le christianisme ont conquis le pouvoir.

La vérité apparaît ainsi comme une extraordinaire source de pouvoir, susceptible de subvertir puis d'organiser l'ordre social et politique. Mais une conception de la vérité comme étant dangereuse ne se contente pas de nourrir un certain élitisme. Elle est susceptible de subvertir la conception de la vérité elle-même : les procès de Socrate et de Jésus ont révélé que la vérité pouvait en retour s'affirmer à partir du danger même, comme si le danger était un critère de vérité. Autrement dit, tandis que Platon s'inquiétait du danger que faisait courir la vérité au philosophe, apparaissait l'affirmation inverse qu'une chose est vraie parce qu'elle est dangereuse. Le fait que l'on soit persécuté, chassé, condamné, assassiné pour ce que l'on dit prouverait *a posteriori* la vérité de notre discours. Ce n'est plus seulement qu'un énoncé est dangereux parce qu'il est vrai ; mais par un curieux retournement nous en sommes venus à considérer qu'un énoncé est vrai parce qu'il est dangereux. Pourquoi en effet irait-on jusqu'à

²⁷⁴ Une universalité somme toute relative : devenir Chrétien en est bien la condition suffisante, mais c'en est également la condition *sine qua non*.

tuer une personne pour quelque chose qu'elle aurait dit ou écrit, si ce n'est parce qu'elle affirmait une vérité dangereuse ? Et inversement, pourquoi quiconque prendrait-il de tels risques, si ce n'est pour une vérité qui mérite d'être affirmée ?

Force est de constater que l'idée que la vérité est dangereuse est profondément ancrée dans notre société, aussi bien dans notre langage le plus naturel, voire le plus enfantin²⁷⁵, que dans notre pensée la plus élaborée – pour Kant lui-même le savoir n'est-il pas avant tout une question de courage ? Nous pourrions même réinterpréter en ce sens la position qu'adopte Mendelssohn dans *Was heißt Aufklären?* sur l'arbitrage des conflits éventuels qui surviendraient entre *Aufklärung* et religion – position qui, rappelons-le, consistait à enjoindre la critique au silence ! Car comme nous l'avons souligné, Mendelssohn adhère au mythe d'un Socrate condamné à mort parce qu'il disait la vérité ; aussi, il n'est pas impossible que la signification de son injonction ne soit pas avant tout une recommandation d'obéissance, mais bien une exhortation à une plus grande prudence – exhortation qui s'inscrirait alors dans la continuité des recommandations de Platon pour garantir la vie du philosophe. Inversement, c'est du retournement de la relation de causalité qu'entretiendraient vérité et danger que se nourrissent toutes les théories du complot, provocations, et autres escroqueries politiques. De fait, si plus un discours est condamné, plus il est décrié, plus il est vrai, alors il est permis à tous les polémistes et à tous les complotistes du monde de se rêver en Socrate. À suivre un tel raisonnement, toute condamnation du faux passerait pour une dissimulation du vrai, et il ne serait plus possible de les distinguer. Il convient de démystifier ce qui ne relève que d'une utilisation rhétorique de la vérité.

Afin de démêler ces problèmes, il est inévitable de distinguer ce qui, précisément, est dangereux dans la vérité. En quoi la vérité serait-elle dangereuse ? Est-il si évident qu'elle le soit ? Comment dès lors reconnaître, isoler et combattre les rhétoriques du danger ? Faut-il pour autant justifier les pratiques de censures, ou se replier dans l'art d'écrire²⁷⁶ ? Il semble essentiel de parvenir à distinguer ces questions, de manière à pouvoir d'une part rendre leur pleine signification à des pratiques vertueuses de la vérité, d'autre part à recentrer la question du courage : de quoi faut-il se prémunir ? Quel est cet élément qui, dans la vérité, réclame notre courage ? À quoi le courage s'oppose-t-il, quels sont ces enjeux ?

²⁷⁵ Qui n'a jamais entendu un enfant dire : « il n'y a que la vérité qui blesse » ?

²⁷⁶ Cf. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* (1952), traduit par Olivier Berrichon-Seyden, Presses Pocket, coll. « Agora », 1989. Pour une édition en langue anglaise, cf. par exemple L. Strauss, *Persecution and the art of writing* (1952), Chicago, University of Chicago Press, 1988.

II.2.1. Galilée : un Prométhée moderne ?

C'est à nouveau un procès qui nous servira de fil conducteur pour démêler ces questions : celui de Galilée. Il est particulièrement approprié parce qu'il se situe au cœur des problématiques de la dangerosité de la vérité. Pour les uns, il est l'emblème du combat de la vérité contre l'obscurantisme de l'Église, du progrès moderne contre une institution rétrograde et mensongère ; pour les autres, il n'est que la manifestation de l'orgueil démesuré d'un savant italien, puni à juste titre par une Église visionnaire, qui aurait anticipé l'impact à venir de la science moderne naissante, et aurait simplement fait le nécessaire pour préserver ses prérogatives. Le fait que l'aventure galiléenne se conclut par un procès présente un intérêt supplémentaire : à ce titre, elle cristallise l'expression de rapports de force entre l'institution et l'individu. Tel Socrate, Galilée aurait tenté de redistribuer les cartes, et tel Socrate il en aurait payé le prix.

D'un point de vue strictement scientifique, le procès de Galilée est aussi celui de l'affrontement entre deux modèles cosmologiques. D'un côté, le modèle géocentriste aristotélo-ptoléméen, soutenu par l'Église, de l'autre le modèle héliocentriste copernicien. Dès 1597, nous avons la confirmation grâce à une lettre qu'il adresse à Kepler que Galilée prend fait et cause pour Copernic :

« comme vous, j'ai accepté, il y a quelques années, la doctrine de Copernic, qui m'a permis, depuis, de découvrir les causes de plusieurs phénomènes naturels, qui restent inexplicables par des théories courantes. J'ai rédigé des mémoires à ce sujet, avec des preuves nombreuses à l'appui, mais, jusqu'à présent, je n'ai pas osé les publier ouvertement, étant mis en garde par le destin de notre maître lui-même, Copernic. S'il s'est acquis une renommée immortelle chez un petit nombre, il est honni et ridiculisé par les autres dont le nombre est immense, puisque ce sont les sots. J'aurais le courage de publier mes idées s'il existait beaucoup de personnes pensant comme vous, mais comme il n'y en a guère, je préfère attendre. »²⁷⁷

Or, au début du XVII^e siècle, la doctrine de Copernic n'a pas encore été mise à l'Index – elle ne le sera qu'en 1616, à l'occasion du premier rappel à l'ordre que l'Église adressera Galilée. Pourtant, on ne peut qu'être frappé par le ton « socratique » de cet extrait. Comme Socrate en effet, Galilée encourt le mépris de jalousie du grand nombre, et il justifie sa prudence toute platonicienne en appliquant une relation de causalité entre le nombre et la bêtise : « les autres dont le nombre est immense puisque ce sont des sots ». Galilée sait bien que ce n'est pas de la

²⁷⁷ Lettre citée par G. de Santillana, in G. de Santillana, *Le procès de Galilée* (1955), traduit de l'anglais et de l'italien par Adriana Salem, revu par l'auteur et J.-J. Salomon, Paris, 1955, pp. 24-25.

controverse scientifique qu'il doit avoir peur. Au contraire, c'est l'impossibilité d'avoir un tel débat qu'il faut craindre :

« Ah ! Bassesse inouïe des cœurs serviles, qui se transforment en esclaves dociles, acceptent sans murmurer toutes les décisions, consentent à paraître satisfaits et convaincus par des arguments si puissants et si manifestement concluants qu'ils ne sauraient dire s'ils ont été écrits pour défendre ou attaquer l'opinion en question... c'est bien là prendre pour oracle une idole de bois, se précipiter vers elle pour obtenir son avis, la craindre, la respecter, l'adorer. »²⁷⁸

Autrement dit, le véritable ennemi de Galilée n'est pas la vérité mais le pouvoir qui s'exprime par l'intermédiaire de l'argument d'autorité, sous la forme de l'obéissance zélée qu'il suscite chez ceux qui doivent toute leur science à la tradition. Avant même le perfectionnement de la lunette astronomique, l'attitude de Galilée est résolument moderne. Il entend combattre l'attitude des jeunes gens qui « restent toute leur vie persuadés que le contenu des gros *in-folio* est hors de leur portée et bien inaccessible à leur entendement. Je voudrais qu'ils sachent que, si la nature leur a donné des yeux pour contempler ses ouvrages, elle leur a aussi donné un cerveau qui leur permet de les comprendre. » On pourrait sans doute opérer un rapprochement entre ce contre quoi Galilée s'insurge et ce que Kant désignera plus tard comme « l'état de minorité ». Car on peut bien comprendre ainsi cette colère du savant : il ne faut pas laisser un livre nous dire ce qu'il faut penser. L'autorité des « gros in-folio » repose tout autant sur leur capacité à intimider le lecteur potentiel que sur ces relais institutionnels que sont l'Université et l'Église. Aussi s'agit-il bien pour chaque sujet de se soustraire à cette médiation de l'autorité dans le rapport qu'il entretient avec soi-même. Comme si, pour aborder le savoir avec un œil neuf et curieux il fallait aussi et avant toute chose savoir se déprendre de soi-même. L'argument d'autorité ne doit sa force qu'à la passivité que nous témoignons dans l'usage de notre raison et notre rapport à nous-mêmes. Pour Galilée déjà, l'attitude scientifique est une éthique.

Aussi, contrairement à ce que semble impliquer la défiance de Galilée envers la masse des sots, il n'est pas un « aristocrate du savoir », qui entend réserver la vérité à une élite. Comme ce sera le cas chez Kant, pour qui l'état de minorité ne traduit pas une insuffisance biologique ou psychologique, Galilée ne fait pas de la bêtise une constante : la servilité n'est pas le produit d'un manque d'intelligence conceptuelle. En l'occurrence, elle repose simplement sur un refus de regarder les faits de la nature au nom d'un rapport dogmatique à la vérité et à soi. En ce sens, il est particulièrement révélateur que Galilée ait choisi de rédiger

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

ses textes majeurs en italien, et dans le style le plus clair, le plus épuré possible. Il y a comme une obstination à toucher le plus grand nombre, à refuser le langage obscurément technique de la théologie et de la Scolastique. Les partisans de l'Église ne s'y trompent pas : ils reprocheront à Galilée cette volonté d'aller vers le public, dans laquelle ils croient discerner la preuve de l'orgueil et de l'insoumission du savant. Il aurait fallu, à leurs yeux, écrire en latin et attendre l'aval des théologiens. Or, c'est précisément cette attitude que Galilée refuse. Car la révolution « galiléenne », s'il est permis de la qualifier ainsi, conduit à inverser la hiérarchie traditionnelle instaurée entre dogme et expérience. Galilée demande à ses contemporains d'accepter que ce ne soit plus le dogme qui limite l'éventail des phénomènes possibles, mais au contraire que ce soient les phénomènes qui imposent au dogme de faire retour sur lui-même. En cela, il s'oppose radicalement à la pratique du savoir telle qu'elle était acceptée, cautionnée et mise en œuvre par l'Église. Parce qu'ils s'appuient sur la Bible, considérée comme la seule expression certaine de la vérité, les contemporains de Galilée suivent un raisonnement exactement inverse : si un phénomène ne s'accorde pas avec l'écriture, alors il est nécessaire qu'il soit une illusion ou un artifice. Les phénomènes ne peuvent que confirmer le dogme.

Mais l'invention de la lunette astronomique et son perfectionnement continu par Galilée font exploser la structure hiérarchisée du monde héritée de la physique aristotélicienne. Aristote distinguait entre deux mondes : d'un côté le monde « sublunaire », le nôtre, siège du devenir, de la finitude et des imperfections ; de l'autre le monde « supra-lunaire », immuable, éternel et parfait. Cette physique est particulièrement compatible avec les enseignements de l'Église, qui s'est en conséquence empressé de l'adopter comme physique officielle – en complément de la cosmologie géocentrique ptoléméenne. Aux yeux de l'Église, la physique aristotélicienne avait l'immense avantage de légitimer une conception du monde : d'un côté le monde des faits, de l'autre le monde des valeurs. Le monde des faits est celui de l'expérience, du sensible, des phénomènes. Tandis qu'à celui des valeurs correspondent l'intelligible, le divin et la perfection. L'organisation et la structure du monde des faits sont soumises aux règles et à la nécessité du monde des valeurs : indépendamment de l'expérience, le monde des faits doit être de telle ou telle manière, et toute opinion divergente ne serait pas seulement une erreur, mais une hérésie. La partition entre le monde des faits et le monde des valeurs charge la vérité du poids écrasant du sacré ; dans une telle hiérarchisation, l'expérience est impuissante. Or, c'est cette partition que la lunette galiléenne fait exploser. Elle révèle la présence d'irrégularités sur la Lune : cratères, dômes, montagnes, vallées. Force est de constater que la Lune n'est donc pas cet astre parfait tel qu'il est décrit dans le système

aristotélicien ! La découverte d'un simple relief manifeste tout à la fois l'étendue de l'empire du devenir et met en danger la sacralité du monde des valeurs.

Plus encore, Galilée découvre de nouveaux astres, les satellites de Jupiter, qui remettent en cause la science dogmatisée dans la mesure où elle n'en fait pas mention : l'ignorance de leur existence démontrerait qu'il existe des vérités qui ne sont pas contenues dans la Bible. La découverte des taches solaires finit d'enfoncer les derniers clous du cercueil de la science aristotélo-ptoléméenne : par leur observation, Galilée prouve que le Soleil n'est pas immobile mais tourne sur lui-même, alors qu'il est censé se trouver dans la sphère supralunaire. Ce qu'il observe de la nature des cieux bouleverse ce que tous tenaient pour évident et nécessaire.

Afin de saisir la suite des événements, il est essentiel de bien comprendre ce que pouvait signifier l'intrusion de Galilée, un mathématicien, dans ces sujets. La science reine, organisatrice, à laquelle il appartenait de régir et d'articuler tous les autres savoirs était la théologie. L'astronomie devait se contenter de respecter une longue tradition qui lui enjoignait depuis Eudoxe et Platon de « sauver les phénomènes », c'est-à-dire d'imaginer des hypothèses susceptibles d'expliquer les mouvements des astres tels que nous les percevons. Mais les Grecs avaient compris très tôt qu'il existait une multiplicité de combinaisons de mouvements absolus qui permettaient d'aboutir aux mêmes mouvements relatifs – autrement dit, qu'à partir de différentes hypothèses on pouvait conclure aux mêmes observations. Le partage du vrai et du faux ne pouvait se faire sur la simple capacité des hypothèses à rendre compte des phénomènes, ni sur les phénomènes eux-mêmes, dont les explications possibles étaient multiples. Comment alors déterminer le vrai ? Aristote a franchi un pas décisif en imposant aux astronomes de tenir compte de la nature des corps et de l'Univers pour arbitrer le vrai du faux : les hypothèses ne devaient plus seulement représenter les phénomènes, elle devait tenir compte d'un ensemble de présupposés spéculatifs et doctrinaux déduits de la métaphysique. Ainsi, il exige

« que l'Univers soit sphérique, que les orbes célestes soient solides, que chacun d'eux ait un mouvement circulaire et uniforme autour du centre du Monde, que ce centre soit occupé par une Terre immobile. »²⁷⁹

En tenant compte de la nature des corps, de ce que la raison nous permet de déduire nécessairement de l'organisation du monde, nous sommes à même de trancher quelle hypothèse est vraie. Et, parce qu'elle respecte à la fois la nécessaire géocentricité de l'Univers

²⁷⁹ P. Duhem, *Sozein ta phainomena* (1908), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Mathesis », 1983, p. 5.

et sa perfection en ne faisant intervenir que des combinaisons de mouvements circulaires pour expliquer les phénomènes, l'hypothèse de Ptolémée est en conséquence celle qui sera reconnue comme vraie et restera en vigueur pendant plus d'un millénaire en Occident. Dans un premier temps, le système héliocentrique de Copernic n'a pas été inquiété par l'Église car sa « découverte » n'était pas considérée comme telle, mais simplement comme une nouvelle hypothèse d'astronome dont le but était de fournir une énième tentative de « sauvegarde » des phénomènes. Certes, le système copernicien était peut-être plus précis, plus adéquat, mais l'Église n'avait pas à se sentir menacée : il y en avait eu d'autres avant, il y en aurait d'autres après, l'ordre du monde n'était pas en danger. En ce début du XVII^e siècle, l'astronomie et les mathématiques étaient considérées comme des savoirs mineurs, entièrement subordonnés à la théologie. Personne n'attendait de ces discours qu'ils expriment la vérité.

L'Église n'a pas réalisé immédiatement à quel point la démarche de Galilée était différente et novatrice. C'est sans doute pourquoi, comme nous le verrons, Galilée n'a tout d'abord fait l'objet que d'un simple rappel à l'ordre par le Cardinal Bellarmin. Galilée en effet ne cherche pas à « sauver les phénomènes », il ne tente pas de produire de nouvelles hypothèses, un nouveau système d'inspiration copernicienne qui réconcilierait les phénomènes sans altérer l'ordre du monde. Galilée ne cherche pas à établir une représentation très astucieuse du monde que l'on serait libre d'ignorer ou de considérer comme une simple prouesse intellectuelle. Il ne s'agit plus de « sauver les phénomènes », mais bien en quelque sorte d'éprouver la théorie. Le rôle de la lunette astronomique est ici tout à fait déterminant. L'invention introduit une révolution d'une telle portée que Galilée lui-même n'a pas compris quelles en seraient toutes les conséquences.

Tout d'abord, par le biais de ce qu'elle laisse entrevoir, la lunette impose de considérer que la vérité puisse provenir du sensible : si la Lune est bien constellée de cratères, alors la structure aristotélicienne du monde est fausse – et tout ce que la métaphysique aristotélicienne avait déduit de la nature des corps se trouve remis en question. C'est toute la cosmologie dans son ensemble qui devient sujette à caution. Non seulement la lunette fait éclater la partition duelle du monde, mais elle le fait de la plus subversive des manières : elle force la vérité à revenir sur Terre, dans le monde des Hommes, dans ce monde où, d'après Tertullien, elle vit en étrangère ! Non seulement la lunette montre que les cieux ne sont pas davantage le lieu de la perfection formelle que la Terre, mais elle force un incroyable renversement de perspective, puisqu'il faut maintenant admettre que c'est la vérité des cieux qui se perçoit depuis la Terre,

et non plus la vérité de la Terre qui se perçoit à partir du monde des valeurs. Pire encore, cette perception est rendue possible par un simple tube dans lequel on aurait placé des lentilles de verre poli ! La trivialité, l'extrême simplicité d'un tel objet, originellement conçu pour servir à la navigation et à la guerre, ne joue certes pas en faveur de Galilée²⁸⁰. Comment un objet si modeste nous informerait-il du « message des étoiles » ? Voilà la vérité insultée, bafouée, déshabillée de toute sa noblesse. Galilée apparaît comme une figure prométhéenne, qui vole le feu de la vérité divine pour le rapporter au cœur du monde des hommes.

Ensuite, il est probable que Galilée n'ait compris que trop tard en quoi ses propres découvertes débordaient le domaine du savoir. Certes, on trouve bien dans sa correspondance la revendication d'une révision du statut de la science astronomique. Alors que Galilée pressent les problèmes futurs, il fait part dans sa *Lettre à la Grande Duchesse* de son refus de l'emprise des théologiens sur la science :

« Ce serait comme si un prince absolu, sachant le pouvoir qu'il a de commander et de se faire obéir à son gré, voulait faire soigner et construire à sa guise, n'étant ni médecin ni architecte, mettant ainsi sérieusement en danger la vie de pauvres malades et exposant manifestement à la ruine des édifices. »²⁸¹

L'argument nous est familier : on le retrouve chez Platon, alors que le philosophe réclame que soit reconnu le statut de *teknè* à la politique. Platon revendiquait que la politique ne soit que l'affaire des philosophes – car eux-seuls sont compétents sur les questions de justice ; Galilée revendique exactement de la même manière que la science soit l'affaire des seuls scientifiques. On retrouve ces personnages récurrents que sont le pilote, l'architecte, le médecin, qui s'inscrivent dans cette allégorie de la compétence technique contre l'opinion. Ce n'est rien moins que la fin du monopole de la théologie sur la vérité que Galilée réclame : l'autonomisation de l'astronomie et des mathématiques ainsi que la substitution d'une physique expérimentale et instrumentale nouvelle à la vieille physique doctrinale et spéculative. La démarche galiléenne est, à proprement parler, révolutionnaire : la naissance de la science expérimentale nouvelle est tout autant un acte politique que scientifique.

Enfin, tandis qu'il s'oppose à la physique aristotélicienne, Galilée est amené à porter le débat scientifique sur le terrain de la théologie. Qu'en accord avec ses adversaires on y voit

²⁸⁰ Sur l'histoire de l'invention de la lunette, cf. l'introduction de Fernand Hallyn à Galilée, *Le Messager des étoiles* (1610), traduit du latin par Fernand Hallyn, Paris, Seuil, coll. « Points », 1992, pp. 12-28. Cf. aussi R. Descartes, *La Dioptrique* (1637), in R. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de La Pléiade », 1953, p. 180 : « à la honte de nos sciences, cette invention, si utile et si admirable, n'a premièrement été trouvée que par l'expérience et la fortune. »

²⁸¹ Galilée, *Lettre à Christine de Lorraine* (1615), in Galilée, *Écrits coperniciens*, traduction de Philippe Hamou et Marta Spranzi, Paris, Le livre de poche, 2004, p. 167.

une preuve de l'orgueil de Galilée, ou qu'en accord avec ses partisans on y décèle une stratégie de l'Église qui mène tout droit à sa condamnation, le fait est qu'à cause de sa compromission millénaire avec la science péripatéticienne et ptolémaïque l'Église ne pouvait sortir indemne de la confrontation. Alors que l'affaire Galilée éclate, Rome est sur la défensive. Il ne fait guère de doute que la papauté ne voulut pas prendre le moindre risque de voir un savant comme Galilée, qui bénéficiait d'appuis politiques certains, devenir un problème. Rappelons que Luther et Calvin laissaient les marques d'un schisme récent, avec lequel Rome était toujours aux prises ; et que Giordano Bruno avait été conduit au bûcher une quinzaine d'années auparavant seulement. Galilée fut par conséquent la cible d'une première conspiration. Comme le rapporte Giorgio de Santillana, « le plan conçu apparemment par Lodovico delle Colombe²⁸² pour défendre les intérêts du clan des académiciens, était simple et plein d'efficacité : laisser les moines provoquer un scandale et une agitation autour de Galilée, jusqu'à ce que les autorités romaines, toujours très susceptibles sur le fait du "scandale", fussent contraintes à prendre, pour des raisons d'ordre public, ces mesures qu'elles semblaient hésiter à adopter au nom de principes ou de convictions philosophiques »²⁸³. Et l'agitation des moines finit par payer. Lors d'un dîner de Cour, le Père Castelli, Professeur nommé à l'Université de Pise suite à la recommandation de Galilée, est mis en demeure par la Grande Duchesse douairière, Madame Christine de Lorraine, de justifier l'orthodoxie de la doctrine copernicienne. Suite à cet incident, Galilée prend l'initiative d'écrire la *Lettre à Castelli*, dans laquelle il clarifie sa position, afin qu'elle soit diffusée le plus largement possible. Mais Galilée se trouve dans une position embarrassante : il ne peut défendre ses positions scientifiques sans justifier en quoi elles ne sont pas contraires à l'Écriture Sainte. Comme il le rappelle lui-même dans sa lettre à Castelli, « deux vérités ne peuvent jamais se contredire » ; et puisque la Bible est nécessairement vraie, il faut donc qu'elle s'accorde soit avec le système géocentrique, soit avec le système héliocentrique. Galilée est donc contraint d'adopter une maxime exégétique générale :

« étant donné que les Écritures, comme je l'ai dit, bien que dictées par l'Esprit Saint, autorisent dans beaucoup de passages des interprétations éloignées du sens littéral, [...] je crois qu'il serait plus prudent de ne pas permettre que quiconque engage les passages de l'Écriture, les obligeant pour ainsi dire à affirmer la vérité de certaines positions naturelles dont on pourrait un jour découvrir par les sens et par les raisons démonstratives nécessaires qu'elles sont contraires à la vérité. Car qui voudrait fixer

²⁸² Lodovico delle Colombe (1565-1616) était un philosophe aristotélicien et un homme de lettres Florentin.

²⁸³ G. de Santillana, *Le procès de Galilée* (1955), *op. cit.*, pp. 60-61.

des limites au génie humain ? Qui voudra affirmer que tout ce qui est connaissable dans le monde est déjà entièrement connu ? »²⁸⁴

La première défense de Galilée consiste à revendiquer l'autonomie des sciences face à la théologie, mais cette revendication ne peut être légitimée que par le recours à une éthique générale de l'interprétation, qui déborde le cadre de la science. Ce qui nourrira l'animosité de ses adversaires et justifiera l'intervention de l'Inquisition, est le fait que Galilée ne peut revendiquer cette autonomie du domaine scientifique contre la théologie qu'à l'aide de raisons théologiques. Si la théologie organise et hiérarchise l'ensemble du savoir humain, alors Galilée doit en quelque sorte tenter de faire jouer la théologie contre elle-même pour dégager l'autonomie du domaine scientifique. Aussi, tandis que le *Message des étoiles* et ses découvertes rencontrent une popularité croissante, Galilée est attaqué sur l'incompatibilité de son hypothèse avec les Écritures. Pour se défendre, le savant choisit d'analyser un passage en particulier, celui de la bataille de Gabaon, tiré du livre de Josué, 10, 8-14 :

« Alors, ce jour où Yhwh donne les Amorites aux Israélites, Josué parle à Yhwh sous les yeux d'Israël :

- Soleil, dit-il, arrête-toi sur Gabaon. Et toi, Lune, sur la vallée d'Ayyalôn.

Et le soleil s'arrête. Et la Lune reste sur place. Jusqu'à ce que la nation ait été vengée de ses ennemis.»

Si le Soleil et la Lune arrêtent leur course, on peut bien sûr en déduire littéralement que ce sont eux qui tournent autour d'une Terre immobile. Qu'affirme ici Galilée ? Qu'en de tels cas, c'est l'interprétation des Écritures qui doit être revue, puisque son sens littéral n'est pas en accord avec l'expérience des sens. Voici Galilée attiré sur le terrain de l'exégétique, là où il n'a aucune légitimité. L'occasion était trop belle, et ses adversaires ne manquèrent pas d'en profiter : l'évêque de Fiesole, le père Caccini²⁸⁵ et Lodovico delle Colombe jouèrent sur la peur de l'hérésie nouvelle pour pousser Rome à agir.

À l'insu de Galilée, la *Lettre à Castelli* fournit à ses adversaires tout ce dont ils ont besoin pour mettre en branle le Saint-Office. Par sa large diffusion, elle faisait du copernicianisme en général et de Galilée en particulier un problème d'ordre public, qui mérite attention. Par ses prises de position sur l'exégèse traditionnelle, elle permet de présenter Galilée comme un dangereux agent subversif. Enfin, parce qu'elle constitue un écrit, elle expose Galilée à un certain public prêt à toutes les malhonnêtetés pour lui nuire. Ainsi,

²⁸⁴ Galilée, *Lettre à Castelli* (1613), in Galilée, *Écrits coperniciens*, traduction de Philippe Hamou et Marta Spranzi, Paris, Le livre de poche, 2004, pp. 131-132.

²⁸⁵ Tommaso Caccini (1574-1648) était un moine et prêcheur dominicain.

Lorini²⁸⁶ fabriqua et fit circuler parmi les Dominicains une prétendue copie de la lettre qui contenait volontairement des modifications susceptibles de faire passer Galilée pour un hérétique²⁸⁷. En soi, cela ne suffisait pas, mais Caccini se chargea de son côté d'une autre dénonciation calomnieuse. Elle est rapportée dans le précieux livre de Santillana, dont nous ne reproduisons ici que ce qui nous semble constituer le passage essentiel :

« Il révéla que la ville de Florence abondait en "galiléistes", tenant des propos impies inspirés par leur maître, et par exemple : "Dieu n'est pas un être infini en soi, mais un accident ; Dieu est un être sensible, capable de rire ou de pleurer ; les miracles accomplis par les Saints ne sont pas de vrais miracles." Ces abominations étaient très naturelles, ajouta-t-il, de la part d'un homme qui avait écrit les Lettres sur les taches solaires, pleines de propos damnables : membre d'une certaine Académie des Lincei, il était un ami de l'infâme Sarpi et entretenait une correspondance avec des Allemands.

- *Comment savait-il tout cela ?*

- *Par Lorini, et par un certain Jésuite, qui avait ajouté que Galilée avait failli être arrêté par l'Inquisition pendant son séjour à Rome, en 1611 »*²⁸⁸

En quoi cette dénonciation est-elle essentielle ? Caccini, en tant que dominicain, connaît parfaitement les règles qui régissent le fonctionnement du Saint-Office. Or, cette dénonciation comporte en quelques phrases plus d'éléments qu'il n'en faut pour pousser l'Inquisition à prendre des mesures.

La dénonciation elle-même, ajoutée à celle de Lorini, suffit à faire de Galilée un « diffamé d'hérésie ». En effet, voici comment Nicolau Eymerich, Inquisiteur, définit ce terme :

« on appelle diffamés d'hérésie ceux que la rumeur publique – notamment parmi les gens simples – tient pour des prédicateurs, bienfaiteurs ou membres d'une hérésie. À ceux-là, on imposera des peines canoniques. On ne tiendra pas compte, à propos de la diffamation, des seules délations faites par des témoins braves et honnêtes, mais aussi de celles émanant de témoins vils ou infâmes (hérétiques, parjures, criminels, etc.) ; il est prévu, en effet, que l'on accepte à ce propos n'importe quel témoignage. »

Et Peña de préciser :

*« Il y a diffamation et, partant, procédure, dès que l'on compte avec les accusations ou les délations de deux témoins. »*²⁸⁹

²⁸⁶ Niccolò Lorini (1544-1617), était un dominicain, professeur d'histoire ecclésiastique à Florence, et Prieur de Saint Dominique à Fiesole.

²⁸⁷ Galilée, *Lettre à Castelli* (1613), *op. cit.*, p. 129, note 2.

²⁸⁸ G. de Santillana, *Le procès de Galilée* (1955), *op. cit.*, pp. 65-68.

²⁸⁹ N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), traduction de Louis Sala-Molins, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2001, pp. 130-131.

Autrement dit, parce qu'elle constitue un second témoignage, l'intervention de Caccini fait de Galilée un justiciable. Peu importe que Caccini et Lorini aient mauvaise réputation au sein de leur ordre, qu'ils soient connus et aient déjà été réprimandés pour avoir créé du scandale, puisque l'Inquisition ne se soucie pas de la moralité du délateur. Peu importe même que la malhonnêteté des motivations de Caccini ne fasse aucun doute. Peu importe enfin que Caccini avoue franchement dans sa délation sa collusion avec Lorini, l'autre délateur ! L'Inquisition ne se soucie pas des collusions d'intérêts : elle ne les considère pas comme une seule et même délation, mais bien comme deux délations distinctes. Caccini n'a pas non plus de raison particulière d'être prudent ou ingénieux dans son mensonge : il sait que les délateurs sont entièrement couverts par le Saint-Office (Eymerich expose « les six façons de cacher à l'accusé les noms de ses délateurs » ; Peña commente : « une norme de bon sens doit toujours présider au choix de l'une ou l'autre de ces astuces : la sauvegarde du délateur »²⁹⁰). Une seule chose peut amener l'Inquisition à douter d'un témoignage : s'il apparaît au cours de l'enquête que le délateur entretient une inimitié mortelle envers le diffamé. Apparemment, le Saint-Office avait conscience de l'intérêt macabre que pouvaient présenter ses propres méthodes dans le cadre de règlements de compte – mais pas au point de les remettre en question... Être diffamé d'hérésie était donc quelque chose de très sérieux, susceptible de mener à certains désagréments : il convient de se rappeler que la torture faisait partie des méthodes d'enquêtes de l'Inquisition, et non pas des peines qu'elle était à même de prononcer. Comme l'explique Eymerich, « le diffamé ayant contre lui ne serait-ce qu'un seul témoin, sera torturé. En effet, un bruit public plus un témoignage constituent ensemble une demi-preuve, ce qui n'étonnera personne sachant qu'un seul témoignage vaut déjà comme un indice »²⁹¹. Il n'y a pas lieu de douter que Caccini et Lorini étaient parfaitement familiers de cette arithmétique déconcertante, ni de leurs intentions concernant Galilée.

Une fois ceci établi, on est saisi par le manque total de subtilité avec lequel la délation elle-même est construite. Premièrement, affirmer que Florence abonde en « galiléistes » revient à faire de Galilée non pas un simple hérétique, mais un « hérésiarque », terme qu'Eymerich explicite de la façon suivante : « tout comme le mot "patriarche" signifie "le prince des pères" (d'*archos*, qui signifie : prince), le mot "hérésiarque" signifie "prince des hérétiques" (d'*archos* et d'*haeresis*). L'hérésiarque est un prince d'hérétiques ou d'hérésies. Les hérésiarques ne se limitent pas à se tromper et à s'attacher à leurs erreurs : ce sont eux qui

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 188-190.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 260.

les formulent, eux qui les inventent, eux encore qui les prêchent »²⁹². De la part de Caccini, il s'agit ni plus ni moins d'un appel à la plus grande sévérité, car les hérésiarques bénéficient d'un traitement plus intransigeant encore que celui réservé aux hérétiques, si tant est que cela soit possible : « Il ne faudrait pas épargner le dernier supplice à l'hérésiarque, même sincèrement repent. Mais l'Église est clément et elle n'a pas prévu que tous les hérésiarques doivent être indistinctement livrés au feu : elle prévoit la prison à vie pour l'hérésiarque qui voudrait se convertir et abjurer »²⁹³. On est touché par tant de clémence ! C'est sans doute un pareil sentiment qui a motivé Caccini et Lorini.

Deuxièmement, on ne peut qu'être embarrassé devant la grossièreté des accusations portées par Caccini. Parmi les trois hérésies qu'il dénonce, deux sont explicitement critiquées dans la *Lettre à Castelli* : remettre en cause l'infinité de Dieu et adopter une conception anthropomorphique sont des non-sens pour Galilée, qui justement se prémunit de ce genre d'attaque. Ainsi peut-on lire qu'il s'agirait de « graves hérésies et même [de] blasphèmes » que de « donner à Dieu des pieds, des mains et des yeux, ainsi que des sentiments humains tels que la colère, le repentir et la haine, parfois même l'oubli des événements passés, et l'ignorance des futurs »²⁹⁴. Pourquoi Caccini a-t-il choisi des accusations à ce point ouvertement en contradiction avec le texte de la *Lettre* ? Ne l'avait-il pas lue ? Pensait-il que tous les membres du Saint-Office agiraient sans même lire la *Lettre* ? Peu lui importait, sans doute, il savait que l'Inquisition avait abandonné la loi du Talion au nom de la préservation des délateurs. Dans le cadre d'une dénonciation auprès du Saint-Office, cela n'a en somme aucune importance que Galilée réaffirme l'éternité de Dieu et l'inanité de sa conception anthropomorphique : puisqu'il y a dénonciation, il doit y avoir enquête²⁹⁵.

Mais Caccini n'a pas peur des contradictions, et il enfonce le clou en tentant de faire passer Galilée pour un protestant après avoir tenté de le faire passer pour un païen (« les miracles accomplis par les Saints ne sont pas de véritables miracles »). En revanche, parler de « correspondance avec les Allemands » est délicieusement ambigu : c'est en partie vrai, puisque Galilée correspond avec Kepler ; mais ainsi formulée, l'accusation laisse planer le spectre du protestantisme et de la conspiration avec l'étranger, ce qui est un nouveau mensonge. Cette dénonciation calomnieuse n'est pas sans rappeler celle dont Socrate a été

²⁹² *Ibid.*, p. 89.

²⁹³ *Ibid.*, p. 90.

²⁹⁴ Galilée, *Lettre à Castelli* (1613), *op. cit.*, p. 129.

²⁹⁵ Pour une brève distinction entre enquête, examen et épreuve, cf. M. Foucault, *La société punitive, Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2013, Leçon du 14 mars 1973, pp. 199-201.

victime, et constitue sans doute un argument en faveur de ceux qui veulent voir dans le procès de Galilée une réitération de celui du philosophe.

Deux éléments de cette dénonciation sont toutefois vrais, et ils sont à charge contre Galilée : il est bien membre de l'Académie des Lincei, et il est bien l'ami de Sarpi²⁹⁶. Mais l'Académie des Lincei fait déjà l'objet d'une surveillance par le Saint-Office depuis 1604, et compte d'autres personnages éminents parmi ses rangs, comme le Cardinal Barberini, qui n'est autre le futur Pape Urbain VIII ; et Sarpi, s'il n'est pas encore à cette date l'auteur d'une *Histoire du Concile de Trente* qui sera mise à l'Index, est déjà excommunié et réfugié dans la grande cité rivale de Rome, Venise : une manière de souligner qu'un homme pieu, honnête et innocent n'aurait pas de telles fréquentations. Caccini fait ici feu de tout bois, et dans toutes les directions. Ce qu'il dit n'est pas très crédible, et n'est pas vraiment cru par les membres du Saint-Office. Mais le droit s'applique : après deux dénonciations, il faut enquêter.

Galilée pressent le danger et rédige la *Lettre à la Grande Duchesse* pour développer et clarifier davantage sa position. Rien n'y fait. Ses adversaires ne sont de toute façon pas intéressés par ses arguments. Galilée tente encore de se prémunir en faisant parvenir des lettres au Cardinal Bellarmin par l'intermédiaire du Cardinal Dini. Bellarmin représentait en effet l'espoir d'être enfin entendu. Tout d'abord parce qu'il était Jésuite, c'est-à-dire peu susceptible d'être aveuglément favorable aux idées des Dominicains du Saint-Office. Aussi, parce qu'il avait enseigné les mathématiques et l'astronomie à Florence par le passé : Galilée était donc en droit de s'attendre à trouver en lui un interlocuteur disposant des connaissances nécessaires à la compréhension de son propos. Enfin, le Cardinal faisait figure de diplomate de génie, tant son intervention dans la controverse « *de auxiliis* » avait permis de réconcilier Jésuites et Dominicains tout en parvenant à éviter aux Jésuites de perdre complètement la face. Hélas pour Galilée, il ne trouve pas en Bellarmin l'interlocuteur dont il avait désespérément besoin. Bellarmin était avant tout un homme d'État et un juriste, plus qu'un homme de sciences. Sa position sur la théorie de Copernic était similaire à celle de tant de ses contemporains, y compris Montaigne et Bacon : il ne s'agit que d'une nouvelle hypothèse, qui ne correspond ni mieux ni moins bien à l'observation des phénomènes ; il serait donc inconsidéré de revoir l'interprétation des Écritures en l'absence de preuves incontestables. Aussi répond-il à Foscarini, un carme de Naples qui lui avait soumis un projet d'ouvrage défendant les thèses coperniciennes :

²⁹⁶ Pietro Paolo Sarpi, dit Fra Paolo (1552-1623) était un historien, érudit, scientifique et patriote vénitien

« vous n'ignorez pas que le Concile de Trente a interdit qu'on interprète l'Écriture dans un sens contraire à celui de l'opinion courante des Pères. Or, si votre Révérence relisait non seulement les Pères, mais les commentateurs modernes de la Genèse, les Psaumes, l'Ecclésiaste et Josué, elle découvrirait que tous sont d'accord pour les interpréter au sens littéral, enseignant que le Soleil est dans les Cieux et tourne autour de la Terre avec une vitesse très grande, et que la Terre est très éloignée des Cieux, qu'elle est au centre de l'Univers, et qu'elle ne se meut pas. Considérez donc, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer que l'Écriture soit interprétée dans un sens contraire à celui des Pères aussi bien grecs que latins et de tous les commentateurs modernes. »

Et encore :

« Si l'on avait une preuve vraiment concluante que le Soleil est au centre de l'Univers, que la Terre est dans le troisième Ciel, et que le Soleil ne tourne pas autour de la Terre, mais la Terre autour du Soleil, dans ce cas nous devrions procéder avec la plus grande circonspection en expliquant les passages de l'Écriture qui paraissent enseigner le contraire, et admettre que nous ne les comprenons pas, plutôt que de déclarer fausse une opinion qui est prouvée être vraie. »²⁹⁷

Bellarmin adopte des positions absolument contraires à celles de Galilée : sauvegarde coûte que coûte de l'interprétation littérale des Écritures, et refus de voir dans les éléments nouveaux apportés par Galilée des « preuves » suffisantes de la véracité du système copernicien. Galilée ne parvient pas à faire entendre l'intelligibilité de ses arguments et de ses découvertes. Le statut traditionnellement hypothétique des mathématiques est ce qui le dessert dans la mesure où, aux yeux de ses adversaires, il se comporte comme quelqu'un qui voudrait être cru sur parole, contre l'autorité des Pères de l'Église et des Conciles. Tandis que Galilée de son côté ne comprend pas que l'Église, championne et gardienne de la vérité, puisse s'opposer à ses découvertes. On retrouve en écho avec le procès de Socrate cette incapacité à établir un concept commun de preuve, sur lequel la vérité pourrait s'appuyer.

Pendant que Galilée se démène, le Saint-Office poursuit son enquête. L'accusation d'hérésie avait été rapidement abandonnée, mais il restait à décider du côté scientifique de l'affaire. Les membres du Saint-Office eurent finalement à se prononcer sur les deux propositions suivantes :

« I. Le Soleil est le centre du Monde, et par conséquent immobile d'un mouvement local

II. La Terre n'est pas le centre du Monde, ni immobile, mais se meut toute selon soi-même, et aussi d'un mouvement diurne »²⁹⁸

²⁹⁷ G. de Santillana, *Le procès de Galilée* (1955), op. cit., pp. 119-120.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 149.

Au mois de février 1616, les Qualificateurs concluent à la nécessité de la censure, qui fut ratifiée par le Pape. On demande à Bellarmin d'en informer Galilée, ce qu'il fit, et Galilée s'y soumit. Le système copernicien était mis à l'Index, et Galilée contraint « d'abandonner ladite opinion ». Les machinations contre Galilée n'avaient abouti qu'à un simple avertissement. L'Inquisition ne pouvait de toute façon faire plus : Galilée n'était coupable de rien, si ce n'est de son attachement à une doctrine qui n'était pas encore interdite au moment de la dénonciation. La mise à l'Index et l'ordre intimé à Galilée de renoncer à Copernic étaient simultanés. Il n'était donc pas question de le condamner à une purgation canonique, sort réservé aux hérétiques qui professaient de fausses doctrines, puisque la doctrine n'était pas encore déclarée fausse. Le décret du Saint-Office chargeait

« Monseigneur le Cardinal Bellarmin de faire comparaître ledit Galilée, et de l'admonester d'abandonner ladite opinion ; au cas où il refuserait d'obéir, le commissaire doit lui intimer l'ordre, devant un notaire et des témoins, de s'abstenir entièrement d'enseigner ou de défendre ces opinions et doctrines, et même d'en discuter ; et s'il résiste, de le faire emprisonner. »

Or, d'après le rapport de Bellarmin lui-même, Galilée n'avait ni désobéi, ni résisté. On ne sait à quel moment exactement un faux compte-rendu de l'audience de Bellarmin fut fabriqué de toutes pièces. Était-ce juste après l'audience, par la main d'un adversaire de Galilée, mécontent de l'absence de châtiment ? Ou était-ce en préparation du procès de 1633, afin de s'assurer que, cette fois, Galilée ne s'en tirerait pas avec de simples remontrances ? Ce faux est essentiel car il implique que Galilée a subi une purgation canonique, autrement dit qu'il a été condamné, en ces termes :

« il fut commandé et enjoint audit Galilée par ledit Commissaire, au nom de sa Sainteté et de toute la Congrégation du Saint-Office, de renoncer complètement à ladite opinion que le Soleil est le centre du Monde et immobile, et que la Terre se meut ; et dorénavant de ne plus soutenir, ni enseigner ou défendre cette opinion, sous quelque forme que ce soit, en paroles ou par écrit ; sous peine d'encourir le châtiment du Saint-Office »²⁹⁹.

Cette condamnation correspond en effet presque mot pour mot au modèle de la purgation canonique tel qu'il est recommandé par Eymerich :

« Le diffamé posera sa main sur le livre des Évangiles et dira : « Je jure sur les Saints Évangiles n'avoir jamais adhéré, ni cru à cette hérésie (il nomme celle pour laquelle il est diffamé). Je jure ne l'avoir jamais enseignée, ne pas y adhérer, ne pas y croire. »³⁰⁰

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 155.

³⁰⁰ N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), *op. cit.*, p. 202.

Santillana démontre avec un luxe de détails que ce document présente trop d'irrégularités pour être authentique. Aux arguments de Santillana, on pourrait ajouter qu'il est nécessairement faux puisque ni l'Inquisition, ni le Pape, ni Bellarmin ne disposaient en 1616 des motivations légales suffisantes à la prononciation d'une purgation canonique. Les défenseurs de l'Église, tel Pierre Aubanel par exemple, sont remarquablement peu prolixes sur ce point. Dans son ouvrage de 1929, Aubanel a l'honnêteté de mentionner les doutes soulevés par les irrégularités de compte-rendu de l'audience :

« Divers critiques, avec von Gebler et Wohlwill, ont nié la défense faite en 1616 à Galilée. C'est là, disent-ils, une invention de ses ennemis qui, à l'occasion du procès de 1633, ont falsifié les registres du Saint-Office et n'ont pas hésité à fabriquer cette pièce, glissée subrepticement dans le dossier, pour amener plus sûrement la condamnation qu'ils voulaient obtenir à tout prix. Si invraisemblable que la chose paraisse, elle n'est pas impossible quand on réfléchit aux mœurs d'une époque fertile entre toutes en combinazioni extraordinaires. N'oublions point que nous sommes en Italie, au début du XVIIe siècle ; ce qui, de toute évidence, ne saurait se produire aujourd'hui, a pu peut-être se produire alors. [...] Le procès de 1633 ne serait alors que le résultat des manœuvres perfides employées par les ennemis et les rivaux de Galilée, qui trompèrent les membres de la commission extraordinaire nommée par Urbain VIII pour faire échapper l'astronome à l'Inquisition. »³⁰¹

Et c'est là tout ce qu'écrit Aubanel à propos de ce faux. Non seulement l'emploi du conditionnel minimise la gravité d'un tel acte, mais plus encore Galilée ne serait pas pour Aubanel la vraie victime : le faux aurait été établi pour contrecarrer les desseins du futur Urbain VIII, qui aurait voulu soustraire Galilée à l'Inquisition ! Le seul souci d'Aubanel est de présenter Urbain VIII comme une victime, peut-être même comme la seule vraie victime du procès de Galilée. Voilà qui est tout simplement extraordinaire, tout d'abord parce que l'Inquisition ne tire son autorité que de la délégation du Pape, qui, s'il l'avait voulu, aurait donc pu faire cesser toute la procédure. Ensuite, parce qu'Urbain VIII est justement celui qui a poussé l'Inquisition à agir en 1633, alors que le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* avait reçu l'*imprimatur* ! N'en déplaise aux apologues de l'Église, Galilée a bel et bien été condamné en 1633 à l'aide d'un faux, fabriqué vraisemblablement par un membre du Saint-Office, les détails de l'audience de Bellarmin n'ayant pas été ébruités au-delà du cercle des personnes les plus directement concernées.

L'histoire a montré que ce faux avait parfaitement atteint son but. Aux yeux de Galilée, la convocation de Bellarmin se solde par une simple mise en garde, un rappel de la position de l'Église et l'ordre de faire preuve de davantage de prudence dans son traitement

³⁰¹ P. Aubanel, *Le génie sous la tiare. Urbain VIII et Galilée* (1929), Paris, Arthème Fayard, 1929, pp. 41-42.

des questions exégétiques et théologiques. Copernic est condamné et mis à l'Index, mais pour autant il n'est pas interdit de discuter ses idées *à titre d'hypothèses* : on demande simplement à Galilée de ne plus les tenir pour vraies. Autrement dit, on lui demande simplement de revenir dans le rang, à cette place qu'occupent les mathématiciens et les astronomes dans l'ordre du savoir. Mais le faux implique au contraire qu'il est même interdit de discuter et d'enseigner les hypothèses de Copernic. Aussi, lorsqu'en 1632 Galilée publie son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, il pense se prémunir de toutes difficultés grâce à sa préface, dans laquelle il écrit :

« Les années passées, on a publié à Rome un édit salutaire qui, pour faire face aux dangereux scandales de l'époque actuelle, imposait opportunément silence à l'opinion pythagoricienne de la mobilité de la Terre. Il n'a pas manqué de personnes pour affirmer témérairement que ce décret procédait non d'un examen judicieux, mais d'une passion trop peu informée, et on en a entendu se plaindre et dire que des Consultants inexpérimentés en observations astronomiques ne devaient pas par de brusques interdictions couper les ailes aux intellectuels spéculatifs »³⁰²

Et de même dans sa conclusion, il fait dire à Salviati, en réponse à un Simplicio qui vient d'exposer la position du Pape :

« Voilà une doctrine admirable et vraiment angélique, qui s'accorde bien avec une autre doctrine également divine qui, tout en nous permettant de disputer de la constitution du monde, ajoute (peut-être pour ne pas arrêter ou décourager l'esprit humain dans son exercice) que nous ne pouvons découvrir l'œuvre fabriquée par Ses mains. Exerçons-nous donc à ce que Dieu nous a permis et ordonné, pour reconnaître et admirer Sa grandeur d'autant plus que nous nous trouvons moins aptes à pénétrer les profonds abîmes de Sa sagesse infinie. »³⁰³

Dans la préface, c'est bien évidemment à l'intervention de Bellarmin qu'il fait référence, et il se met lui-même implicitement dans la position de « l'intellectuel spéculatif ». Il entend ainsi témoigner de son respect de l'injonction de 1616, et donner des marques de soumission quant à sa propre position sur la théorie copernicienne : il en discutera dans le présent ouvrage, mais sans la tenir pour vraie. En conclusion du dialogue, il entend marquer sa soumission finale à la position d'Urbain VIII, comme si en somme tous les propos développés dans les quatre journées ne devaient être compris qu'à la lumière de cette obéissance réaffirmée. L'introduction et la conclusion forment deux parenthèses qui se répondent d'un bout à l'autre de l'ouvrage. En procédant ainsi, Galilée demande à son lecteur de croire à la sincérité de sa soumission, malgré tout ce que l'ouvrage contient de subversif, de répréhensible, de

³⁰² Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (1632), traduction de R. Fréreux et F. de Gandt, Paris, Seuil, coll. « points », 1992, p. 89.

³⁰³ *Ibid.*, p. 655.

résolument opposé à la science péripatéticienne. Tout cela était sans doute un peu trop gros pour Urbain VIII : le personnage de Salviati, qui représente Galilée, ridiculise le personnage de Simplicio, qui représente la position officielle de l'Église, tout le long de l'ouvrage. Et si Urbain VIII avait bien donné son aval à Galilée pour que sa position figure dans le texte, il ne s'attendait sûrement pas à ce qu'elle sorte de la bouche de l'idiot de service ! Galilée, ami de Maffeo Barberini, se croyait à l'abri avec le certificat de Bellarmin en sa possession. Mais le faux et la colère d'Urbain VIII allaient le précipiter dans les mains du Saint-Office.

Les procès de l'Inquisition ont de nombreux points en commun avec celui de Joseph K.³⁰⁴, et celui de Galilée ne fait pas exception. On sait qu'on fait l'objet d'une procédure, mais on ne sait pas pourquoi ; on n'est arrêté, mais on est libre de se mouvoir ; on vous demande d'avouer, mais jamais sans vous dire ce qu'on vous reproche, dans l'espoir que vous vous compromettrez spontanément, et éventuellement pour davantage de crimes que ceux dont on vous soupçonnait au préalable ; l'avocat ne sert à rien, si ce n'est à hâter votre condamnation (aussi Eymerich traite-t-il des droits de la défense dans un chapitre intitulé « obstacles à la rapidité d'un procès »³⁰⁵). Toute la mécanique du procès repose sur l'extraordinaire disproportion des moyens mis à la disposition de la défense – qui sont infimes – face aux moyens dont dispose l'accusation – qui sont illimités. À l'issue du procès en 1633, Galilée est finalement condamné parce qu'il se serait « rendu véhémentement coupable d'hérésie », c'est-à-dire, comme nous le précise le texte de la condamnation, « d'avoir soutenu et adopté la doctrine fausse et contraire aux Saintes Écritures, que le Soleil est au centre du monde et qu'il ne se meut pas d'Orient en Occident, et que la Terre se meut. » Cette condamnation pose un problème juridique, dont Descartes lui-même se fait l'écho dans des lettres adressées à Mersenne au début de l'année 1634³⁰⁶. De fait, il aurait fallu qu'un concile se réunisse pour

³⁰⁴ J. Kafka, *Le procès* (1925), in J. Kafka, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de La Pléiade », 1976, pp. 257-466.

³⁰⁵ N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), *op. cit.*, pp. 186-187 : « Le crime d'hérésie se conçoit dans l'entendement et se cache dans l'âme : il est donc évident que rien ne le prouve mieux que l'aveu de l'accusé. Eymerich a donc parfaitement raison de parler d'inutilité absolue d'une défense [...] Le rôle de l'avocat est de presser l'accusé d'avouer et de se repentir, et de solliciter une pénitence pour le crime qu'il a commis. »

³⁰⁶ R. Descartes, Lettre à Mersenne de février 1634, in R. Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit.*, p. 949 : « Et toutefois, parce que je n'ai point encore vu que ni le Pape ni le Concile aient ratifié cette défense, faite seulement par la Congrégation des Cardinaux établis pour la censure des livres, je serais bien aise d'apprendre ce qu'on en tient en France, et si leur autorité a été suffisante pour en faire un article de foi. » ; Descartes n'aura toutefois pas le courage de Galilée, comme l'atteste ce passage de la Lettre à Mersenne d'avril 1634, pp. 950-951 : « Je sais bien qu'on pourrait dire que tout ce que les Inquisiteurs de Rome ont décidé, n'est pas incontinent article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le Concile y ait passé. Mais je ne suis point si amoureux de mes pensées, que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir ; et le désir que j'ai de vivre en repos et de continuer la vie que j'ai commencée [...] fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissance que je ne désire. »

confirmer le statut « hérétique » de la théorie de Copernic. Juridiquement parlant, Galilée est condamné pour une hérésie qui n'en est pas officiellement une. Reste le faux de 1616 qui, seul, fournit les armes nécessaires : si on se fie à ce document plutôt qu'au certificat remis à Galilée et signé de la main de Bellarmin, alors Galilée a désobéi.

« L'orgueil » que reprochent à Galilée les historiens moralisateurs n'est justifié que par ce décalage entre la perception des événements par le savant d'un côté, et ce qui s'était tramé dans son dos de l'autre. Galilée ne pouvait pas savoir qu'un faux avait été ajouté au dossier, qui faisait passer le rappel à l'ordre de Bellarmin pour une purgation canonique, et qui par conséquent le faisait passer en 1633 pour un relaps ! Il était aussi un ami de longue date de Maffeo Barberini, qui était devenu le Pape Urbain VIII en 1624. Ils étaient membres tous deux de l'Académie des Lincei, et Barberini l'avait soutenu en 1616. Les défenseurs de la position de l'Église ne tiennent aucun compte des falsifications, ni du fait que Galilée ait été entraîné par ses adversaires sur le terrain de la théologie, ni du fait qu'il n'ait trouvé personne pour discuter scientifiquement de ses théories. Ainsi, Pierre Aubanel s'exclame :

« Voilà l'homme ! Il affirme qu'il sait la théologie, qu'il la sait mieux que tous, qu'il sert les intérêts de l'Église, que les cardinaux manquant de lumières, il va leur en donner, après quoi, il compte bien qu'ils le remercieront. Catholique, il parle autrement que les théologiens de son temps et il commence par renvoyer le Sacré Collège à l'école. Il ne sait ni attendre ni se taire. Il veut un changement soudain au lieu d'une mesure progressive et prudente, au lieu d'une marche réglée un assaut imprévu. Ce ne sont plus ses principes qu'il essaye de concilier avec les textes, ce sont les textes eux-mêmes dont il veut plier le sens aux exigences de ses principes. Il se rit de la discipline, en appelle de l'autorité à l'examen, du Saint-Office à l'observation et quand il a tout bouleversé, il s'imagine que le Pape doit le remercier et le bénir, pour une tentative qui menait droit au rationalisme... »³⁰⁷

Ecce homo ! Outre l'emphase délirante de cette charge, qui accomplit l'exploit méritoire de condenser en un paragraphe près de trois siècles de mauvaise foi, de haine et de ressentiment, ce passage nous éclaire sans équivoque sur un point capital : *personne ne reproche à Galilée, pas même ses adversaires les plus acharnés, d'avoir dit la vérité.* Ni Bellarmin, ni les inquisiteurs, ni Urbain VIII ne cherchent à faire taire une vérité cachée. Pire encore : si pour Bellarmin Galilée se trompe, pour Urbain VIII il est fort probable qu'il ait raison ; quant aux inquisiteurs, ils sont partagés. Et pourtant, tous veulent le réduire au silence. On lui reproche, sous couvert de défauts moraux (orgueil, impatience, opiniâtreté), de ne pas s'être soumis, de

³⁰⁷ P. Aubanel, *Le génie sous la tiare. Urbain VIII et Galilée* (1929), *op. cit.*, pp. 69-70.

ne pas avoir obéi. Là est son vrai péché. Galilée ne tenait pas la preuve définitive de la vérité du système copernicien – son interprétation du phénomène des marées est erronée. Aussi, pourquoi ne s'est-il pas soumis au point de vue de Bellarmin et de Barberini, qui lui enjoignaient de faire preuve de davantage de prudence tant que la preuve fatidique n'était pas trouvée ? Voilà en fin de compte ce que reprochent les apologues de l'Église à Galilée : il fallait attendre, il fallait se taire, il fallait accepter que la science s'accommode du rythme des palabres, des dogmes, des conciles, des guerres voilées entre ordres monastiques, des ambitions personnelles, des rivalités, de toutes les sinuosités de la politique vaticane. Au point de faire de Barberini et de Bellarmin les vrais esprits scientifiques de leur époque ! C'est ce qu'on peut lire sans équivoque chez Aubanel et Duhem :

« force est de reconnaître et de déclarer aujourd'hui que la Logique était du parti d'Osiander, de Bellarmin et d'Urbain VIII, et non pas du parti de Kepler et de Galilée ; que ceux-là avaient compris l'exacte portée de la méthode expérimentale et qu'à cet égard, ceux-ci s'étaient mépris.

L'Histoire des sciences, cependant, célèbre Kepler et Galilée, qu'elle place au rang des grands réformateurs de la méthode expérimentale, tandis qu'elle ne prononce pas les noms d'Osiander, de Bellarmin ou d'Urbain VIII. Est-ce, de sa part, souveraine injustice ? Ne serait-ce pas, au contraire, que ceux qui attribuaient à la méthode expérimentale une fausse portée et une valeur exagérée ont travaillé au perfectionnement de cette méthode beaucoup plus et beaucoup mieux que ceux dont l'appréciation avait été, tout d'abord, plus précise et plus exactement mesurée ?

Les Copernicains se sont entêtés dans un réalisme illogique, alors que tout les portait à quitter cette erreur, alors qu'en attribuant aux hypothèses astronomiques la juste valeur que tant d'hommes autorisés avaient déterminée, il leur était facile d'éviter à la fois les querelles des philosophes et les censures des théologiens. Étrange conduite, et qui demande explication ! »³⁰⁸

Tout ceci est bien sûr absolument ridicule. Si Barberini et Bellarmin étaient aussi clairvoyants sur la nature du savoir scientifique que leurs défenseurs veulent le faire croire, pourquoi alors ne l'ont-ils pas mise en pratique ? Pourquoi l'argument d'autorité est-il demeuré à leurs yeux le parangon de la connaissance ? L'autorité, le seul critère à même de juger le savoir ? Pourquoi Bellarmin n'a-t-il jamais daigné regarder à travers la lunette ? On a du mal à croire que Pierre Duhem, grand épistémologue au début du XX^e siècle, puisse s'appuyer sur la notion « d'hommes autorisés » ! Les interrogations de Duhem trahissent une vérité tout autre : quand bien même Galilée aurait fourni une preuve irréfutable de ses théories, ces hommes n'auraient pas été en mesure de la reconnaître comme telle. Galilée et ses adversaires ne partagent pas un concept de preuve commun. Ce qui constitue une preuve pour Galilée n'en

³⁰⁸ P. Duhem, *Sozein ta phainomena* (1908), *op. cit.*, p. 136.

fait pas une pour ses adversaires, et inversement. Il était donc absolument inévitable que la rencontre entre la physique expérimentale naissante et la physique dogmatique millénaire aboutisse à une lutte acharnée, dans laquelle la vérité n'était pas l'arbitre, mais l'enjeu.

II.2.2. L'Inquisition, gardienne de la vérité

L'aventure de Galilée a contribué à entretenir toute une foule de mythes, de polémiques, d'amalgames et de ressentiments dont l'ardeur et la vivacité se perpétuent jusqu'à nos jours. Pour les uns, il est le héros de la vérité et de la modernité contre l'obscurantisme religieux. Pour les autres, il n'est qu'un savant orgueilleux et opiniâtre qui n'a pas su entendre les conseils de prudence des sages de l'Église. D'autres encore confondent son histoire et celle de Giordano Bruno. Galilée lui-même semble pris dans un tourbillon dont il ne prend pas toute la mesure. Pour Santillana, il a fallu attendre 1633 pour que Galilée se rende enfin compte que « les autorités ne se souciaient pas de la vérité, mais de l'autorité »³⁰⁹. Pour les apologues de l'Église au contraire, Urbain VIII est le véritable défenseur de la vérité, et Galilée un faiseur de scandales. Aux yeux de la postérité, c'est bien sûr Galilée qui est salué comme l'un des pères de la modernité, et ce en grande partie grâce à l'Inquisition elle-même. On ne saurait l'exprimer de manière plus transparente qu'Hélène Védrine en clôture de son ouvrage : « Il avait pris sa revanche. Désormais, l'Inquisition symbolisait, pour toute l'Europe savante, le refus du progrès. »³¹⁰ Comment un tel retournement a-t-il pu se produire ? L'histoire de Galilée mobilise et concentre des enjeux moraux, épistémologiques, politiques, juridiques. Galilée était-il le champion courageux de la vérité, ou un amateur de scandales sûrs de ses appuis politiques ? Quels concepts de vérité, de preuve et de témoignage la pratique inquisitoriale mobilise-t-elle ? À quelle rationalité, à quels objectifs indexe-t-elle ses gestes et ses discours ?

Un premier constat s'impose : n'en déplaise aux romantiques du vrai, Galilée n'a pas été condamné parce que l'Inquisition pensait qu'il disait la vérité. Et si certains de ses juges pensaient peut-être qu'il disait la vérité, cela a joué au contraire en faveur de Galilée, comme une raison de ne pas le condamner ! Pour bien comprendre le fonctionnement de l'Inquisition,

³⁰⁹ G. de Santillana, *Le procès de Galilée* (1955), *op. cit.*, p. 318.

³¹⁰ H. Védrine, *Censure et pouvoir. Trois procès : Savonarole, Bruno, Galilée* (2001), Paris, L'Harmattan, coll. « la philosophie en commun », 2001, p. 155.

il est nécessaire de garder constamment à l'esprit qu'elle condamne l'hérésie, c'est-à-dire l'erreur. L'Inquisition ne condamne pas la vérité, elle la préserve, elle s'en veut la gardienne. L'exposé méticuleux des diverses hérésies par Eymerich en ouverture de son manuel est particulièrement révélateur : les hérésies se succèdent en une longue liste sans ordre ni hiérarchie³¹¹. Les Cathares, par exemple, sont cités au milieu d'hérésies tout à fait rares et confidentielles. Eymerich juxtapose petits écarts de doctrine et sectes païennes. C'est qu'en fin de compte, aux yeux de l'Inquisition, il n'y a pas lieu de les distinguer. Toutes sont des erreurs, toutes doivent être également traquées et corrigées. Toute erreur est inacceptable, peu importe qu'elle soit mineure ou majeure, confidentielle ou répandue. Dès lors, il est évident qu'aux yeux de ses adversaires, Galilée n'est pas condamné parce qu'il dit la vérité mais au contraire parce qu'il ne veut pas taire son erreur. La censure a-t-elle jamais interdit, enfermé, brûlé un homme ou un livre parce qu'il disait la vérité ? Il y a fort à parier que du point de vue du censeur, cela n'est jamais arrivé... Le rôle du censeur est de protéger le public et la vérité de l'agression des menteurs, des rhéteurs et des fous.

Aussi, on ne peut pas écrire non plus, comme le fait Santillana, que les adversaires de Galilée ne se souciaient aucunement de la vérité, mais uniquement de l'autorité. Au contraire, la vérité constitue dans cette affaire le souci majeur de l'Église – et donc de l'Inquisition en tant qu'elle jouait le rôle de gardienne de l'institution. Plus exactement, l'Église était très soucieuse de l'autorité attachée à la vérité. Elle ne peut laisser le monopole de la vérité lui échapper, comme il lui échapperait si parvenait à se dégager un domaine scientifique autonome, car alors le monopole de l'autorité lui échapperait dans le même mouvement. Il n'y a pas exclusion mutuelle entre vérité et autorité, comme l'implique Santillana, mais intrication radicale : la vérité constitue la source de l'autorité, et l'autorité rend possible l'affirmation péremptoire de la vérité. Ce qui est remis en cause par Galilée, et ce qu'aurait défendu l'Inquisition, c'est ce mouvement circulaire qui va de la vérité à l'autorité, et de l'autorité à la vérité. Les adversaires de Galilée ne s'y trompent pas. Ainsi le parangon des réactionnaires, Louis de Bonald, affirme presque deux siècles plus tard contre le savant italien et Descartes qu'il est grand temps de substituer « l'évidence de l'autorité, à l'autorité de l'évidence »³¹², c'est-à-dire de revenir à une vérité entièrement régie par l'Église. Il est vrai d'affirmer que Galilée cristallise la querelle entre traditionalisme et modernisme, mais il est tout à fait

³¹¹ N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), *op. cit.*, pp. 84-88.

³¹² Cité par A. Koyré, *Louis de Bonald*, in *études d'histoire de la pensée philosophique* (1961), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 145. Alexandre Koyré reprend vraisemblablement une formule de L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), Paris, Alcan, 1927, tome II, p. 496.

anachronique, partisan et faux de faire de son procès le combat de la vérité contre l'erreur et le mensonge.

Le rôle de l'Inquisition dans cette affaire était de soumettre Galilée à une autorité garante de la vérité et à une vérité garante de l'autorité. Galilée s'est insurgé contre l'autorité au nom de la vérité, ce qui aux yeux du Saint-Office est incompatible avec l'attitude et les croyances d'un catholique fervent et sincère. De fait, il n'existe aucune distance entre la vérité et l'obéissance dans le système de pouvoir mis en place par le christianisme, comme nous avons tenté de le démontrer précédemment : reconnaître la vérité et obéir, c'est une seule et même chose. Les documents de l'Inquisition trahissent cette obsession de l'obéissance : tous les modèles de lettres fournis par Eymerich dans son manuel en témoignent³¹³. Par exemple, la formule de politesse qui inaugure chaque correspondance est :

« Salut et obéissance rapide à mes ordres, qui sont des ordres apostoliques ! »

Le moindre échange entre un inquisiteur et un « seigneur temporel » contient ainsi tout à la fois une injonction d'obéissance, la légitimation de l'autorité au nom de laquelle il convient d'obéir, et le rappel de la séparation radicale entre le spirituel et le temporel. L'Inquisition n'est pas non plus avare de menaces ; aussi peut-on lire alternativement : « avec l'autorité du pape, dont nous sommes investis ; en vertu de la Saint obéissance et sous peine d'excommunication » ; ou : « si vous ne comparez pas dans ce délai, vous êtes excommuniés en tant que rebelle, contumace est désobéissant à nos ordres, qui sont les ordres du pape » ; ou encore : « si vous refusez d'obéir aux commandements apostoliques et aux nôtres dans cette affaire, nous vous frappons d'anathèmes, nous vous destituons de vos charges publiques, conformément aux lois canoniques et apostoliques »³¹⁴. On ne saurait affirmer plus explicitement la supériorité du droit canonique sur le droit séculier, et ainsi de quelle manière doivent être réglés tous conflits éventuels entre les deux ordres juridiques. Si Homère illustre dans l'*Illiade* la complexité et le déchirement des conflits de devoir qui structureraient la conception grecque de la place de l'homme dans le monde, le christianisme inquisitorial tranche dans le vif pour imposer une obéissance sans équivoque : il n'existe plus qu'une seule source d'autorité légitime à laquelle obéir.

L'arsenal de l'obéissance serait sans doute incomplet sans la pochette-surprise des récompenses à laquelle l'inquisiteur est encouragé à avoir amplement recours, afin de contrebalancer un premier abord parfois un peu trop menaçant. Il s'agit bien sûr de la

³¹³ N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), *op. cit.*, « Pratiques Inquisitoriales », pp. 137 à 147.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 139.

farandole des indulgences, monnayées en échange de délations : « nous concédons, par l'autorité apostolique, 40 jours d'indulgence à tous ceux qui assisteront à notre serment » ; « Gagneront trois ans d'indulgence tous ceux qui m'aideront dans l'accomplissement de ma tâche. C'est ainsi que le notaire qui vient de vous lire les sommations vient de gagner trois ans d'indulgence. Tous ceux qui me dénonceront un hérétique ou un suspect en gagneront autant. Soyez donc diligents, et gagner des indulgences »³¹⁵. Désobéissez, et vous serez excommuniés, torturés, mis à mort dans cette vie ; obéissez, soumettez-vous, et vous accéderez plus rapidement à la félicité dans la suivante ! On rit jaune en pensant que le simonisme était condamné comme hérésie...

Deux éléments prouvent de manière indubitable que cette injonction à la soumission constitue avant tout un enjeu politique – et non pas spirituel, éthique ou religieux.

Premièrement, le fait que tout témoignage d'obéissance doit avoir lieu sur la place publique, aux yeux de tous :

*« si les officiels consentent et se déclarent prêts à jurer, ils jureront sur place ou publiquement dans une église ou dans le lieu dont on aura convenu. Ils proclameront leur serment à genoux, devant le livre des quatre évangiles qu'ils toucheront de leurs mains. »*³¹⁶

Il s'agit ni plus ni moins d'humilier le pouvoir séculier, de l'humilier au sens premier, de le rendre humble face à la toute-puissance divine de l'Église. Cette reconnaissance, cet aveu d'infériorité du séculier face au canonique, pourrait tout aussi bien avoir lieu dans une pièce isolée, entre le seigneur temporel et l'inquisiteur, si seule la question de l'obéissance spirituelle était en jeu. C'est le fait que cette cérémonie soit publique qui confirme son caractère fondamental de rituel politique. Même chose pour les actes de contrition, ou la purgation des peines en général : le pénitent n'abjure jamais ni dans l'anonymat ni dans la réclusion du sanctuaire. Bien au contraire, la pratique inquisitoriale impose qu'il soit exposé :

*« le jour venu de la dégradation – s'il y a lieu – et de l'abandon au bras séculier, l'inquisiteur prononce son sermon devant le peuple, de préférence dans une place – hors de l'Église. L'accusé se tiendra sur le catafalque érigé à cet effet, et les autorités civiles assisteront à la condamnation. »*³¹⁷

Ou encore, qu'il porte son abjuration comme un vêtement :

*« L'abjurant portera le sac béni pendant une ou deux années. Il se trouvera ainsi habillé à la porte de l'église ou sur les marches de l'autel pendant les messes de telles ou telles fêtes »*³¹⁸

³¹⁵ *Ibid.*, p. 148.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 225.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 216-217.

La situation de l'abjurant sur les marches convoie un lourd symbole d'exclusion : la mise au ban de la communauté ne peut se faire qu'au sein même de cette communauté. L'abjurant ne fait paradoxalement plus partie de la communauté que comme ce qui en est exclu, un entre-deux qui fait fonctionner par sa situation un jeu d'inclusion-exclusion qui renforce la cohésion et l'ordre de la communauté. L'abjurant voit son existence réduite à celle d'une fonction : celle de porter le témoignage vivant aux yeux des membres de la communauté du pouvoir de l'Église. C'est-à-dire que la condamnation de l'Inquisition n'a d'autre but que de faire exister publiquement le pouvoir politique de l'Église, de le rendre tangible. Comme l'écrit Michel Foucault à propos des supplices :

« C'était l'effet, dans le rite punitif, d'une certaine mécanique du pouvoir ; d'un pouvoir qui non seulement ne se cache pas de s'exercer directement sur les corps, mais s'exalte et se renforce de ses manifestations physiques ; d'un pouvoir qui s'affirme comme pouvoir armé, et dont les fonctions d'ordre ne sont pas entièrement dégagées des fonctions de guerre ; d'un pouvoir qui fait valoir les règles et les obligations comme des liens personnels dont la rupture constitue une offense et appelle une vengeance ; d'un pouvoir pour qui la désobéissance est un acte d'hostilité, un début de soulèvement, qui n'est pas dans son principe très différent de la guerre civile ; d'un pouvoir qui n'a pas à démontrer pourquoi il applique ses lois, mais à montrer qui sont ses ennemis, et quel déchaînement de force les menace ; d'un pouvoir qui, à défaut d'une surveillance ininterrompue, cherche le renouvellement de son effet dans l'éclat de ses manifestations singulières ; d'un pouvoir qui se retrempe de faire éclater rituellement sa réalité de surpouvoir. »³¹⁹

L'Inquisition, grande pourvoyeuse de suppliciés, exemplifie cette pratique phénoménale, spectaculaire, du pouvoir. Dans un même mouvement, la peine fait apparaître aux yeux de tous l'existence de Dieu et installe le pouvoir temporel de l'église. Les martyrs sont devenus bourreaux, mais la logique de la manifestation phénoménale de l'intangible dans le sacrifice demeure. Le rôle de l'Inquisition est de faire en sorte que le supplice ne soit plus un martyre, que la souffrance et le sacrifice ne soit plus la manifestation de la vérité, mais celle de l'erreur et du mensonge. L'ambivalence du martyr rend visible ce fait fondamental : c'est la lutte pour l'interprétation et la signification de la souffrance qui constitue l'enjeu des bûchers. Il s'agit pour l'Église de conserver le monopole du sacrifice, puisque c'est à travers lui qu'elle fait exister et consolide son pouvoir politique.

Deuxième élément qui confirme le caractère essentiellement politique des mécanismes de soumission déployés par l'Inquisition : leur modulation en fonction du statut social de leur cible. En effet, l'Inquisition préfigure une certaine pratique diplomatique qui relève de ce que

³¹⁹ M. Foucault, *Surveiller et Punir* (1975), *op. cit.*, p. 69.

nous appelons aujourd'hui la « *Realpolitik* ». De fait, l'Inquisition n'attend pas les mêmes marques d'obéissance et d'humiliation publiques en fonction de la puissance de celui à qui elle s'adresse. Ainsi, si comme le confirme Peña « il faut châtier durement le péché de désobéissance à l'inquisiteur », il précise aussitôt : « toutefois, quand il s'agit de conseillers et de notables, il vaut toujours mieux leur imposer des peines moins dures »³²⁰ ; ce qui correspond déjà à la pensée de Eymerich, qui à la question 18 (« l'inquisiteur peut-il poursuivre indistinctement tout le monde, du roi jusqu'au dernier des laïques ? ») répond tout d'abord « bien sûr », puis modère aussitôt son propos :

*« Je conseillerais néanmoins aux inquisiteurs de ne point poursuivre publiquement les rois ou les personnes de sang royal : il est plus sage et plus prudent d'en référer, à leur propos, à notre seigneur le pape, et de procéder ensuite conformément à ce qu'il déterminerait. »*³²¹

Preuve que le pouvoir de l'inquisiteur, aussi délégué par le pape et spirituel soit-il, aussi apostoliques que soient ses ordres, s'arrête là où commence la dure loi de la diplomatie, des relations concrètes de pouvoir. Si l'enjeu n'était que spirituel, le zèle de l'Inquisition serait absolu : pourquoi un roi échapperait-il davantage à la loi de Dieu qu'un simple manant ? Pourquoi l'horizon normatif divin serait-il obscurci par un pouvoir temporel, quel qu'il soit, d'autant plus s'il est hérétique ? C'est que le but de l'Inquisition est de produire de l'obéissance, de la soumission ; à quoi bon exiger l'obéissance d'un individu dont on ne peut l'obtenir parce qu'on ne peut le punir, le menacer, ou le récompenser ? La pratique inquisitoriale et ses outils révèlent à la fois toute leur étendue et leur limite : elle est un régime de terreur qui ne fonctionne que sur ceux qu'elle peut terroriser. Un monarque hérétique n'ayant que faire des indulgences, n'ayant rien à craindre du bras séculier (puisqu'il l'incarne), n'a aucune raison d'obéir à une quelconque injonction de l'inquisiteur ; et celui-ci, n'ayant aucune chance de l'amener à se soumettre, n'a aucune raison de le poursuivre. Autrement dit, c'est la possibilité de l'obéissance qui motive la pratique inquisitoriale, et non sa nécessité.

Ce régime digne de petits criminels mafieux transpire tout le long du manuel d'Eymerich et Peña. Ainsi, on punira différemment un individu selon qu'il est riche ou non :

« Si le blasphème est grave, et le blasphémateur roturier, on le bâillonne, on le coiffe de la mitre de diffamation et, nu jusqu'à la ceinture, on l'offre en spectacle au public. Publiquement, on le flagelle, puis on l'exile. Si le blasphémateur est un noble ou quelqu'un d'important, il est conduit, sans mitre, et enfermé quelque temps dans un monastère et condamné à verser une forte somme d'argent. On le

³²⁰ N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), *op. cit.*, p. 141.

³²¹ *Ibid.*, p. 246.

presse d'abjurer. Si le blasphème n'est pas de grande importance l'affaire est laissée au jugement de l'inquisiteur. »³²²

Ce qui est tout particulièrement intéressant ici et qui apparaît de manière tout à fait limpide est la conscience des enjeux politiques et sociaux qu'ont les inquisiteurs de leur propre pratique. La question de la gravité du blasphème est seconde, elle vient après le fait de savoir si l'individu poursuivi est « un noble ou quelqu'un d'important ». Elle vient même après des considérations pécuniaires : le blasphémateur est-il capable de payer ? Si oui, il échappera à l'éclat du supplice, à l'humiliation publique, peut-être même à la torture. Mais malheur à lui s'il est pauvre ! La pratique inquisitoriale n'a ainsi rien en commun avec une pratique absolue de la vérité. Elle trahit au contraire une multitude d'aménagements, d'arrangements, de louvoiements, d'hésitations comme d'abus, qui rendent toutes ses exactions d'autant plus insupportables. Il reste bien peu de choses de la vérité dans la pratique inquisitoriale, si ce n'est un pouvoir qui se déchaîne comme une folie furieuse sur tous ceux qu'elle peut soumettre, réduire à rien, assassiner.

Le procès de Galilée est parcouru de ces non-sens, de ces demi-mesures, entre autoritarisme et diplomatie, entre sacré et politique, et ce jusqu'à la condamnation même. On veut soumettre Galilée, mais il dispose tout de même d'un trop grand nombre d'alliés puissants, y compris au sein de l'Église (rappelons que même parmi ses juges, trois d'entre eux ont refusé de signer l'acte de condamnation, dont le frère du pape !). On veut le présenter comme un orgueilleux, un impétueux, mais jamais il n'a pensé désobéir. On veut faire de lui un héros de la vérité contre l'obscurantisme, mais la vérité n'est que le vernis cache-misère d'un procès à l'issue duquel Galilée est condamné au nom d'une hérésie qui n'existe pas, à l'aide d'un faux, par un tribunal divisé.

II.2.3. Giordano Bruno, l'autre face du mythe

Aussi, ce n'est certainement pas la vérité seule qui est en cause dans le procès de Galilée. Si votre adversaire, celui qui vous condamne, celui qui vous censure, celui qui éventuellement vous met à mort, le fait alors qu'il pense que vous mentez ou que vous vous trompez, cela a-t-il encore un sens de proclamer que la vérité est dangereuse ? Si l'on se fie aux éléments du procès, la calomnie et le mensonge semblent au moins aussi dangereux, si ce n'est davantage. Le rôle de l'Inquisition consiste à punir l'erreur : avec un tel adversaire,

³²² N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), *op. cit.*, p. 95.

l'erreur n'est-elle pas infiniment plus dangereuse que la vérité ? De sorte qu'à l'inverse, si l'on est du côté de tels gardiens de la vérité, non seulement on semble ne courir aucun danger, mais plus encore : on est récompensé. Peut-être pourrait-on affirmer alors, comme le font ceux qui amalgament les procès de Galilée et Bruno, que la vérité n'était pas l'enjeu de ces procès, mais uniquement le pouvoir. Les procès de Galilée comme celui de Giordano Bruno ne seraient que des procès politiques, l'élimination d'un gêneur du sein même de l'institution. Dans la *doxa* que nous avons héritée de ces procès, les affaires de Galilée et de Bruno passent pour être semblables, si ce n'est que l'un d'entre eux a échappé au bûcher, et l'autre non. Et ce parce que l'un se serait finalement soumis, tandis que l'autre aurait refusé jusqu'au bout de se soumettre. Par exemple, on trouve dans le documentaire intitulé « *cosmos, a space-time odyssey* »³²³, qui se veut une série documentaire détaillée sur l'état des sciences de nos jours, un survol de leur histoire. Or, dans le premier épisode de la série, il est question de la découverte progressive de la taille gigantesque de notre univers – c'est-à-dire de la manière dont notre minuscule vision du cosmos a soudain éclaté pour s'étendre vers l'infini. Notre système solaire, dont nous ne percevions aucune planète au-delà de Saturne, et dont nous ne percevions aucun satellite hormis notre Lune, constituait jusqu'à Galilée la totalité de l'univers. Giordano Bruno, inspiré par Lucrèce, aurait été le premier de l'ère moderne à avoir cette intuition de l'infinité de l'univers :

« There was only one man on the whole planet, who envisioned an infinitely grander cosmos. And how was he spending New Year's Eve of the year 1600? Why, in prison of course! »³²⁴

Ainsi est introduit le personnage de Giordano Bruno au spectateur. Ce serait donc à cause de sa conception cosmologique que Bruno aurait été enfermé, et qu'en fin de compte il aurait été brûlé. Le commentaire affirme, conformément à l'idée commune, que Bruno doit sa condamnation finale au fait qu'il ait refusé d'abjurer³²⁵. L'Inquisition est présentée comme une « *thought police* », expression tirée du 1984 de George Orwell, et le procès en lui-même reprend les poncifs de la conception romantique de l'héroïsme de la vérité : un procès bâclé et expéditif, un peuple ignare et violent, etc. le tableau est peut-être cohérent, mais il est trop facile. L'opposition entre vérité et religion est nécessairement anachronique, elle ne vaut que pour notre regard rétrospectif, adressé avec une certaine condescendance depuis le XXI^e

³²³ *Cosmos, a space-time odyssey* (2014), fiche Imdb : <http://www.imdb.com/title/tt2395695/>

³²⁴ Vers 16'20'' (« Sur toute la Terre, un seul homme avait la vision d'un cosmos infiniment plus grand. Et comment passait-il son Nouvel An de l'année 1600 ? Mais en prison bien sûr ! »)

³²⁵ Vers 24'08''; « *he stubbornly refused to renounce his views* » (il refusait obstinément d'abjurer). Le commentaire est de Neil deGrasse Tyson, astrophysicien, directeur du planétarium Hayden à l'*American Museum of Natural History* de New York.

siècle à l'obscurantisme des siècles passés. L'Inquisition et l'Église, en dépit de toutes leurs horreurs, ne peuvent pas être confondues avec un système totalitaire : des ecclésiastiques enseignaient le système copernicien à Rome à la même période sans être inquiétés pour autant. Aussi, il est tout à fait exagéré d'ajouter que Giordano Bruno était « *of course* » en prison en 1600. Quant à la figuration d'un peuple qui conspu Bruno lors de la procession, elle relève de l'image d'Épinal. Michel Foucault a montré que les supplices revêtaient bien souvent – et sans doute trop souvent, aux yeux des bourreaux – l'allure de fêtes populaires. Ce que trahit cette représentation, c'est la survivance du mythe platonicien : le héros de la vérité, d'autant plus héros, d'autant plus vrai, qu'il est solitaire et singulier contre la masse des ignorants, des grossiers, des ordinaires. Et c'est sur cette représentation du héros de la vérité seule contre tous que la *doxa* tente de faire jouer l'amalgame entre Bruno et Galilée. Ainsi dans *Galilée ou l'amour de Dieu*, l'inquisiteur joué par Daniel Prévost rappelle au savant italien (joué par Claude Rich) que « pour avoir défendu ces mêmes idées [le système copernicien] Giordano Bruno a été brûlé vif ici même à Rome »³²⁶ ; Giordano Bruno et Galilée, même combat ? Pourquoi aurait-on brûlé Bruno à cause d'une opinion qui n'était pas plus hérétique en 1600 qu'elle ne l'était en 1633 ? Nous avons vu à quel procédé retors l'Inquisition fut obligée de recourir pour condamner Galilée, justement parce que le système copernicien n'était pas déclaré hérétique. Comment alors cela aurait-il pu conduire Bruno au bûcher trente-trois ans plus tôt ? Le fait est que, comme Galilée, Bruno a été dénoncé. Mocenigo, son dénonciateur, était un noble vénitien qui souhaitait apprendre de Bruno « l'art de la mémoire », technique pour laquelle Bruno était célèbre en particulier, et à propos de laquelle il avait écrit un traité. Sa dénonciation ne comporte aucun élément qui se rapporte au copernicianisme :

« Bruno était accusé par Mocenigo de mépriser les religions ("aucune n'ayant son agrément", aurait-il dit) ; de "vouloir créer une nouvelle secte sous le nom de philosophie nouvelle" ; de ne pas accepter la "distinction des personnes en Dieu" ; d'avoir sur le Christ des opinions blasphématoires ; de ne pas croire à la transsubstantiation ; de soutenir que le monde est éternel et contient des mondes infinis ; de croire à la métempsycose ; de s'adonner à l'art de la divination et à la magie ; de nier la virginité de Marie ; de mépriser les docteurs de l'Église ; d'exclure la punition des péchés ; d'avoir déjà été à Rome l'objet de poursuites devant l'Inquisition ; et de commettre le péché de chair. »³²⁷

³²⁶ *Galilée ou l'amour de Dieu* (2005), fiche Imdb : <http://www.imdb.com/title/tt0439583/> ; vers 6'40''

³²⁷ G. Aquilecchia, *Giordano Bruno* (2000), traduction de Walter Aygaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Giordano Bruno », 2007, p. 75.

Et ce pour une très bonne raison : comme le rappelle Giovanni Aquilecchia, Bruno n'était pas un fervent copernicien, ces conceptions cosmologiques étaient plus extrêmes encore³²⁸. Difficile de soutenir, dans ce cas, que Galilée et Bruno ont été poursuivis pour les mêmes raisons. On pourrait arguer qu'ils l'ont été tous deux parce que leur cosmologie, quelle qu'elle soit, contredisait la vérité soutenue par l'Église – ce qui, jusqu'à un certain point, est vrai. Mais il se trouve d'une part que Giordano Bruno n'a pas été poursuivi pour sa cosmologie, et d'autre part que son procès n'a pas du tout été expéditif : il a duré huit longues années, pendant lesquelles Bruno croupissait en prison, et devait patienter longuement entre les différents interrogatoires, séances de torture, nouveaux éléments de dénonciation à charge, etc. L'acte d'accusation ne cesse d'évoluer pendant l'emprisonnement de Bruno, au gré des dénonciations et des aléas de l'enquête du Saint-Office. Il faut se rappeler comment fonctionne une enquête de l'Inquisition : le prévenu ne sait jamais vraiment de quoi il est accusé, puisque l'Inquisition ne sait jamais vraiment de quoi il est coupable. Les griefs contre Bruno s'empilaient, mais dans des directions parfois fantasques ; en 1593, suite à une nouvelle dénonciation, les chefs d'accusation suivants furent ajoutés à l'enquête :

*« On reprochait désormais à Bruno d'avoir soutenu que le Christ a péché mortellement, que l'enfer n'existe pas, que Caïn était meilleur qu'Abel, que Moïse était un mage et que la loi était de son invention, que les prophètes furent des fourbes méritant la mort, que les dogmes de l'Église n'ont aucun fondement, que le culte des saints est à rejeter, que le bréviaire est une œuvre indigne ; enfin, Bruno aurait blasphémé et, à l'idée d'être réintégré de force dans son ordre, il aurait manifesté des intentions subversives. »*³²⁹

À nouveau, il n'est pas fait mention de la cosmologie de Bruno. Le Nolain n'est inquieté que pour des motifs religieux. En fin de compte, huit censures finirent par être retenues contre Bruno, au terme de l'année 1597. Cela faisait déjà cinq ans qu'il était enfermé et subissait tantôt les interrogatoires, tantôt les lenteurs de la procédure. Les motifs finaux sont le fruit des méthodes si particulières de l'Inquisition, à la fois le résultat de la synthèse des dénonciations, et des interrogatoires auxquels Bruno a été soumis. Les huit chefs d'accusation retenus portent sur les points suivants :

« la première, "circa rerum generationem", concerne l'ontologie brunienne et porte sur la théorie qui fait de l'anima mundi et de la materia prima les deux principes éternels des choses [...]. La deuxième s'en prend au principe, développé principalement dans le De l'infini, selon lequel un effet infini doit correspondre à la cause infinie [...]. La troisième censure porte sur le rapport entre l'âme universelle et

³²⁸ *Ibid.*, p. 66.

³²⁹ *Ibid.*, p. 80.

l'âme individuelle [...]. La quatrième censure vise le principe selon lequel rien ne naît et rien ne se corrompt selon la substance [...]. La cinquième censure, sur le mouvement de la Terre, vise la théorie copernicienne à laquelle l'auteur du Souper donnait son adhésion [...]. C'est encore sur le Souper que se fondent la sixième et la septième censure, portant respectivement sur l'identification des astres à des anges [...] et sur l'attribution à la Terre d'une âme sensitive et rationnelle [...]. La huitième censure [vise] l'affirmation selon laquelle l'âme n'est pas la forme du corps humain »³³⁰.

Le copernicianisme ne représente donc finalement qu'un seul chef d'accusation sur les huit retenus. Pas plus que pour Galilée, la censure qui porte sur le mouvement de la Terre n'est légitime. C'est d'ailleurs un des arguments de Bruno dans sa défense : si la thèse de Copernic était déclarée hérétique *ex nunc* par le pape, il voudrait bien l'abjurer. La *doxa* réduit le procès de Bruno à un énième procès de la science contre l'obscurantisme religieux, mais à aucun moment il n'est question de science. Le documentaire *Cosmos* présente Bruno comme "*a born-rebel*" (un rebelle-né), qui serait resté insoumis jusqu'à la fin, ce qui contraste avec Galilée et expliquerait la condamnation à mort de l'un et la survie de l'autre. Or, le fait est que Bruno n'a pas cessé d'abjurer, de se rétracter, autrement dit de tenter de survivre. Ce n'est que dans sa dernière année d'emprisonnement que Bruno semble abandonner. Peut-être lassé des interrogatoires, de la prison et des tortures, le tout sans connaissance claire de ce qu'on lui reproche, peut-être devenu fou, Bruno refuse soudainement toute abjuration et toute rétractation supplémentaire, déclarant « ne pas savoir sur quel point il aurait dû le faire ».

Bruno n'est donc pas cet homme qui s'est battu jusqu'au bout pour ses idées. Bruno, en dépit de tous ses malheurs et de l'horreur des traitements qu'on lui a fait subir, n'était pas ce héros courageux de la vérité. Courageux, il l'était sans le moindre doute : son indépendance d'esprit l'atteste assez. Mais est-ce la vérité qui l'a fait condamner ? Bruno était bien plus un mystique qu'un héros de la science moderne comme a pu l'être Galilée. La tragique ironie de ces procès tient justement au fait que chacun agit au nom de la vérité, et proclame détenir la vérité pour soi. Mais on ne peut pas affirmer non plus que ces procès étaient motivés uniquement par des raisons politiques, car si l'attaque contre Galilée peut encore passer pour une agression de Rome contre Florence, qui attaque-t-on à travers Bruno, à travers tous ces anonymes torturés, mis à mort sur les bûchers ? La thèse des conspirationnistes de la vérité – qui, en somme, tient en une phrase : « on veut me faire taire, c'est donc que je dis vrai ! », ne résiste pas à l'épreuve des faits.

³³⁰ *Ibid.*, p. 84-86.

II.3. Effets de vérité, effets de pouvoir

Tout le jeu du rhéteur de la vérité consiste à s'identifier au martyr chrétien, à faire jouer la même logique : rendre manifeste que ce qu'il dit est vrai grâce à toutes les peines réelles ou supposées qu'il subit. Comme pour le martyr, c'est la punition qui se porte témoin de la vérité pour celui qui la subit. C'est pourquoi tant de polémistes se battent pour affirmer haut et fort, en plein espace public, qu'on les censure, qu'on veut les faire taire, les empêcher de parler. Qui « on » ? Peu importe, l'essentiel est d'affirmer le plus fort possible la réalité de la peine, car seule la peine atteste du vrai de leurs discours. N'existe-t-il pas des situations dans lesquelles la vérité est authentiquement dangereuse ? Des situations dans lesquelles celui qui condamne ou tue le fait en toute connaissance de cause, parce que la vérité énoncée porterait atteinte à sa sécurité ? N'est-ce pas le cas des organisations mafieuses, par exemple ? Le propre d'une organisation mafieuse, qu'il s'agisse d'un gouvernement ou de la *Camorra*, n'est-il pas de garantir la pérennité de ces actions par la préservation du secret ? Nombre de journalistes, de juges et d'enquêteurs de tous pays ne sont-ils pas morts à cause de vérités qu'ils avaient découvertes ?

Il existe indubitablement une conception « romantique », mythique, des dangers de la vérité qui, comme nous l'avons montré, relève d'une stratégie de conquête du pouvoir. Il existe tout aussi indubitablement une rhétorique de la vérité, qui prend appui sur cette tradition mythique. La stratégie de tous les provocateurs, rhéteurs et populistes consiste à faire jouer la conception dangereuse de la vérité, mais en inversant en quelque sorte la charge de la preuve de sorte que l'opacité des relations de pouvoir puisse devenir prétexte à tous les délires. Les figures mythiques du savoir et de la science, qui toutes ont eu à combattre leur époque, sont convoquées malgré elles à la construction d'une représentation imaginaire qui oppose vérité et pouvoir. Le pouvoir se situerait systématiquement du côté du mensonge, de la tromperie et de l'opacité. Il est alors possible de s'arroger la vérité à peu de frais : il suffit de hurler à la censure. Si le pouvoir ment et qu'il veut me faire taire, c'est donc que je dis vrai. Et au diable les preuves, les démonstrations, les exigences rigoureuses du raisonnement ! L'important est d'être censuré.

Il est possible de trouver des exemples de cette rhétorique du danger à tous les étages de la pensée, de ses sommets à ses bas-fonds. Si l'on peut prendre appui sur la dangerosité supposée d'un énoncé pour clamer sa vérité, faut-il pour autant en conclure que la vérité est sans danger ? Qu'est-ce qui précisément nous « blesse » dans la vérité ? Pourquoi est-elle parfois refusée, rejetée, condamnée ? Pourquoi un énoncé comme « la somme des trois angles d'un triangle est égale à 180° » ne blesserait vraisemblablement personne, tandis qu'il se trouverait aisément des gens qui refuseraient encore d'admettre que la Terre est âgée d'environ 4,6 milliards d'années ? Pire encore, comment expliquer qu'un même énoncé, comme « la Terre tourne autour du Soleil », est aujourd'hui universellement accepté, alors qu'il y a environ quatre siècles il a précipité Galilée entre les mains de l'Inquisition ? Pourquoi un énoncé comme « Vladimir Poutine est un tyran sanguinaire » susciterait-il la mort de celui qui l'affirme dans certaines régions du monde, ou au contraire une approbation sincère dans d'autres ? Il existe de toute évidence des différences de nature entre ces différents énoncés, et des différences de degrés de vérité également, mais il convient de remarquer que tous ne seraient pas acceptés de la même manière en fonction des interlocuteurs présents, du contexte, du lieu ou de l'époque dans lesquels ils seraient prononcés. Pour chacun de ces énoncés, il est possible d'imaginer une situation dans laquelle il susciterait une réaction positive, ou négative, ou d'indifférence. La vérité ne serait donc pas dangereuse en elle-même : *a minima*, elle ne le serait qu'en fonction de son contexte, de la configuration de son énonciation. La vérité ne semble pas non plus avoir la même portée, faire encourir les mêmes risques, selon qu'elle est prononcée en privé ou en public. De ces quelques constats basiques, une première conclusion s'impose : ce qui est dangereux dans la vérité, ce n'est pas tant son affirmation comme vérité que les effets que cette affirmation entraîne. Autrement dit, si la vérité est bel et bien dangereuse ce serait dans la mesure où elle produit, mobilise et fait circuler des effets de pouvoir. Quels sont précisément ces « effets de pouvoir » que la vérité fait fonctionner ? Qu'y a-t-il donc tant à craindre ou à préserver ici, qu'on puisse en venir à tuer au nom de la vérité ? S'il est maintenant évident que la dimension épistémique de la vérité ne suffit pas à elle seule à expliquer la persécution et la censure, qu'est-ce à dire de ces dimensions éthiques et politiques ? En somme, quel est ce courage de la vérité et du savoir auquel nous enjoignent les philosophes, si la vérité n'est pas à craindre ? En quoi reste-t-il pertinent ?

Aussi bien le coup d'État platonicien que la révolution chrétienne ont installé dans notre civilisation occidentale un gouvernement de la vérité, c'est-à-dire une méthode de production, d'administration et de direction des hommes qui prétend s'indexer sur la vérité.

Contrôler la vérité est devenu synonyme de gouvernement des hommes, tout comme le gouvernement des hommes ne peut s'exercer sans contrôle sur la vérité. Il existe donc une relation intime entre la vérité le pouvoir, relation qui expliquerait tous les dispositifs de coercition et de privatisation du vrai mis en place par le pouvoir d'un côté, et toutes les tentatives de retourner à son avantage ces mêmes dispositifs de l'autre. Tous se réclament de la vérité : sociaux-démocrates ou fascistes identitaires, résistants ou terroristes, scientifiques ou dogmatiques, tous tentent d'agir d'une certaine manière sur la vérité afin de parvenir à influencer sur le gouvernement des autres. Comme l'a montré Nietzsche, il n'y a pas d'un côté les gentils et de l'autre les méchants, les bons ou les mauvais, les tout-blancs ou les tout-noirs, mais il existe une multiplicité d'intérêts, de volontés et de désirs, des représentations du monde divergente qui toutes cherchent à s'imposer ; et celui qui s'imposera effectivement imposera conjointement sa représentation, ses intérêts, ses désirs, et sera libre de les désigner comme vérité. D'un point de vue politique, la lutte pour le contrôle de la vérité pourrait être assimilée à une entreprise de légitimation et de perpétuation du pouvoir. S'imposer, c'est transformer la vérité afin de reconstruire son autorité comme une évidence ; et parvenir à transformer la vérité, c'est s'imposer. Ainsi, Staline a tenté de gommer Trotsky des photos sur lesquelles il figurait en compagnie de Lénine ; le christianisme s'est débattu pendant des siècles avec les auteurs de la Grèce antique, à qui il doit tout mais ne peut cependant pardonner d'ignorer le Christ³³¹ ; aujourd'hui, l'histoire est déchirée de toutes parts par les gladiateurs de l'identité nationale, etc. La vérité, parce qu'elle est le vecteur principal du pouvoir, est un champ de bataille. Du point de vue de cette politique de la vérité, il n'existe pas de vérité en-dehors de ce que les uns et les autres reconnaissent et tentent d'imposer comme vrai, pas d'horizon normatif platonicien à l'aide duquel on pourrait arbitrer qui dit vrai ou qui ment, qui a raison ou qui se trompe. Car ce que nous désignons alors comme vérité n'est que l'expression victorieuse, mais jamais définitive, de la cristallisation en surface d'un processus profond. Aussi, la dangerosité supposée de la vérité provient justement du fait qu'elle n'est pas encore – ou n'est plus, ou pas ici, pas maintenant – reconnue comme telle. Ce n'est qu'en tant qu'elle est l'objet d'une lutte, en tant qu'elle n'a pas encore accédé au statut de « vérité », que la vérité est dangereuse ; ce n'est qu'en tant qu'il n'a pas encore vaincu et convaincu son auditoire qu'un discours fait courir des risques à son auteur. Rien n'est plus conformiste que la vérité. C'est dans la confrontation de l'écart qui sépare les différentes représentations de ce qui est vrai que réside le danger. Aussi, il est parfaitement

³³¹ Voir le sort particulier des auteurs anciens dans l'Enfer de Dante, par exemple.

illégitime (voire intentionnellement mensonger) d'affirmer qu'on veut nous faire taire parce qu'on dit vrai, ou même de parler de « vérité qui dérange ». Il n'existe pas de vérité qui dérange, il s'agit d'une *contradictio in adjecto*. Car la vérité, en tant qu'elle est reconnue comme telle, ne dérange pas. Comme nous avons pu le voir grâce à la transparence à la fois candide et atroce des consignes du *Manuel de l'inquisiteur*, on ne punit ni ne rejette ceux qui sont dans le vrai. Nous combattons ce que nous tenons pour être erreur, mensonge, injustice ou désordre. Parler de « vérité qui dérange » revient implicitement à tenté d'imposer comme vrai ce qui n'est que conflictuel, polémique et incertain. Il s'agit en outre d'une expression fantasmagorique et condescendante, car elle ne s'applique qu'impersonnellement, à l'intention d'une *doxa* imaginaire : pour preuve, soit je partage cette « *doxa* » qui dérange, et alors je ne reconnais pas comme vrai le discours polémique ; soit je suis d'accord avec ce discours qui cherche à s'imposer comme vérité, et dans ce cas il ne me dérange absolument pas – au contraire, il me réjouit. Produit d'une vague rhétorique journalistique, l'objet auquel renverrait l'expression « vérité qui dérange » n'est qu'un mirage, à la différence de la malhonnêteté intellectuelle de celui qui l'emploie. Ce qui est intimement en jeu dans la vérité, qu'il s'agisse de vérité dite scientifique, de conception politique ou économique, ou même encore du discours comme des actions d'un gouvernement, qu'il soit légitime ou mafieux, c'est la genèse du couple autorité–obéissance ; autrement dit, ce type de pouvoir qui, de la construction des conditions de la vérité à la force des normes, pourrait se résumer ainsi : « j'ai raison, donc tu dois obéir ». Il faut repenser l'opposition entre vrai et faux non plus selon un axe épistémique, mais selon un axe éthique et politique.

II.3.1. Les paradoxes de l'ésotérisme

Comme on a pu le comprendre grâce au procès de Galilée, ce n'est pas de manifester la vérité contre le mensonge et l'erreur qui fait courir un risque, mais bien plutôt d'opposer une attitude critique à une attitude conformiste, d'affirmer la critique face à l'injonction d'obéir. Or, dans ces conditions, la « vérité » ne peut être comprise comme l'expression parfaitement adéquate de la réalité qu'elle désigne. La vérité, à laquelle tiennent tant les uns et les autres, est une posture éthique dans laquelle chacun s'investit comme sujet. Comme sujet éthique d'une part, qui interroge en tant que tel sa situation dans l'ordre du monde ; comme sujet politique d'autre part, qui traduit ainsi sa position dans les rapports de pouvoir. La vérité est tout autant une relation entre le sujet et l'objet qu'une relation de soi à soi et aux autres. Et

si danger il y a, il prend sa source dans ce nœud de relations de pouvoir qui nous relie au monde.

Puisque les dangers de la vérité nous invitent à envisager sous un nouveau rapport les problèmes de la censure et de la persécution, une question en particulier semble s'imposer : que penser des pratiques de contournement de ces risques ? Non pas de ces pratiques rhétoriques qui ne sont que des stratégies déguisées de pouvoir, mais de ces pratiques sincères d'ésotérisme, utilisées par leurs auteurs pour préserver leur existence. À quoi ces auteurs pensaient-ils échapper ? Quelle représentation du danger se faisait-il ? À quelles techniques ont-ils eu recours ? Un auteur en particulier s'est intéressé à ces questions : il s'agit de Léo Strauss qui, dans son ouvrage intitulé *La persécution et l'art d'écrire*, dresse un portrait des techniques d'ésotérisme qu'auraient utilisées Spinoza dans son *Traité Théologico-Politique*, Maïmonide dans *Le Guide des Égarés*, Yéhouda Halévy dans le *Kuzari*. De plus, Strauss entend fournir une méthode d'interprétation qui nous permettrait de passer outre l'apparence du texte pour atteindre son sens caché, sans pour autant le dénaturer.

Le constat initial de Strauss est intéressant parce qu'il s'inscrit dans la modernité. Ce n'est pas la Cité-État grecque, l'empire romain, ou le bal des monarchies et de l'Église en Europe qui intéressent Strauss, mais les sociétés du monde civilisé au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale. Or, constate-t-il,

« dans un nombre considérable de pays, qui avaient joui pendant environ une centaine d'années d'une liberté de discussion publique pratiquement totale, cette liberté est aujourd'hui supprimée et remplacée par l'obligation de conformer les discours aux opinions que le gouvernement croit utiles ou qu'il soutient le plus sérieusement du monde »³³².

Strauss ne dit pas explicitement à quels pays il pense, mais au fond cela n'a que peu d'importance. Ce qui importe est le fait que, aujourd'hui comme hier, le pouvoir manifesterait sa volonté de contrôler « la discussion publique ». Comment compte-t-il s'y prendre ? Il entend réduire à néant « la liberté de penser », une liberté de penser certes toute relative puisqu'elle se réduit « à la possibilité de choisir entre plusieurs opinions différentes, exposées par la petite minorité d'orateurs d'écrivains reconnus publiquement »³³³. Autrement dit, il suffirait de supprimer ce choix pour réduire à néant la liberté de penser, « la seule espèce d'indépendance intellectuelle dont la plupart des gens soit capable ». Il n'est pas nécessaire de contraindre l'individu à penser telle ou telle chose, il suffit de limiter les choses auxquelles sa

³³² L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* (1952), op. cit., p.55.

³³³ *Ibid.*, p. 56.

pensée a accès. C'est-à-dire qu'il ne sert à rien de chercher à produire positivement la pensée d'un individu par la contrainte, ce qui serait de toute manière impossible, il suffit de supprimer ses alternatives afin qu'il trouve naturel de penser ce que le gouvernement veut qu'il pense. Tout individu entretient ainsi une illusion de liberté alors qu'il est en fait mené à la baguette : c'est ce que Strauss désigne sous le nom de *logica equina*, ou logique chevaline, comme impossibilité d'envisager le mensonge. Selon Strauss, au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale la plupart des individus adhèrent en effet à un double postulat : le premier est le caractère foncièrement éphémère du mensonge. Nous pensons tous qu'il ne saurait perdurer – en gros, que la vérité finit toujours par triompher. Le deuxième est la foi en la sincérité des personnes de pouvoir : tout le monde peut bien mentir, mais un homme respectable et responsable est nécessairement plus sincère qu'un homme ordinaire, sans quoi il n'aurait jamais atteint la position de respectabilité et de responsabilité qui est la sienne. Ainsi, on n'en arrive « à la conclusion selon laquelle la vérité d'une affirmation est absolument certaine si le chef du gouvernement la répète constamment sans qu'elle soit contredite », ce qui n'est autre que le constat sur lequel s'est construite avec acharnement la propagande nazie. Viktor Klemperer décortique brillamment dans son journal la manière dont la langue des Nazis en général et leur propagande en particulier ont su pénétrer les esprits, jusqu'à se muer en une ferveur quasi-religieuse³³⁴. Il ne s'agit ni plus ni moins que de la glorification et de l'exploitation à outrance de l'argument d'autorité, avec toutefois comme réserves additionnelles que, dans le cadre des totalitarismes, les gouvernants savaient pertinemment qu'ils étaient en train de mentir. La persécution revêtirait ainsi dans notre modernité la forme qu'elle a toujours eue : la fabrication d'une mise en conformité de chacun à la vérité, telle qu'elle est produite, exposée et imposée par le gouvernement.

L'originalité de la position de Strauss consiste toutefois à définir la persécution comme une absence, plutôt que comme un excès ou un abus. La persécution ne se traduit pas comme une obligation ou comme une contrainte, puisque personne n'a conscience de la disparition progressive des alternatives. Si elle agissait comme une obligation de se conformer elle échouerait inmanquablement, dans la mesure où les hommes finissent par se révolter contre des mécanismes de coercition trop présents. Le gouvernement ne dit pas aux gouvernés ce qu'ils doivent penser, mais il supprime toute position alternative afin qu'il ne demeure plus à penser que ce qui doit l'être. Qu'en est-il alors de ces quelques héros qui sont encore capables d'une pensée indépendante ? Ces hommes soutiennent soit les opinions du

³³⁴ V. Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich* (1947), traduction de Élisabeth Guillot, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1996, chapitre 18 : « Je crois en lui », pp. 145-163.

gouvernement, soit une « vérité hétérodoxe » qu'ils sont libres de penser et d'exprimer publiquement à condition qu'ils « agissent avec prudence », et qu'ils sont même libres d'écrire s'ils savent « écrire entre les lignes »³³⁵. On peut souligner deux choses à partir de cette introduction de Strauss.

La première, qui saute aux yeux, est sans doute son ton très platonicien. De fait, tous les ingrédients sont réunis.

D'une part, on retrouve cette configuration si particulière de l'élitisme du savoir, configuration numéraire qui veut toujours que les hommes de qualité soient rares, et les hommes ordinaires horriblement communs. Dans cette configuration, ceux qui savent, ceux qui sont capables, ceux qui devraient diriger, sont toujours les moins nombreux – et ils ne sont jamais jugés à leur juste valeur, ils n'ont jamais ce qu'il mérite, ce qui leur revient de droit. À nouveau, on trouve chez Strauss cette configuration du pouvoir qui repose sur un rapport inversement proportionnel entre le nombre, la compétence et la légitimité. La monarchie et l'aristocratie seraient les régimes dans lesquels les gouvernants sont les moins nombreux, et en tant que tels les moins légitimes, mais en contrepartie la démocratie paierait du prix de la compétence son surcroît de légitimité. C'est pourquoi on retrouve chez Strauss cet éternel bestiaire de l'imbécillité, qui fait de la majorité des hommes ici des chevaux, là des moutons, des bœufs, ou encore des pigeons, un bestiaire auquel manquera toujours l'élégance nietzschéenne du chameau qui devient lion. Pour Strauss comme pour Platon, la pensée implique une séparation radicale entre les hommes.

D'autre part, il est tout à fait caractéristique que Strauss utilise l'expression « vérité hétérodoxe » pour désigner la pensée indépendante de l'homme capable. En effet, pourquoi écrire « vérité » et non pas « opinion », par exemple ? Il est tout à fait évident que l'emploi du mot vérité fait porter un poids supplémentaire à cette formule ; un mot comme « opinion » est bien plus neutre, et ne distingue pas la qualité de la pensée indépendante de la pensée « équine ». Mais l'expression est ambiguë : oppose-t-elle vérité orthodoxe et vérité hétérodoxe, ou bien opinion orthodoxe vérité hétérodoxe ? Si l'on peut parler *a contrario* de vérités orthodoxes, faut-il en déduire que les vérités soutenues par le gouvernement peuvent-elles aussi être considérées comme des « vérités authentiques » ? Y a-t-il une opposition réelle, de nature, entre les positions avancées par le gouvernement et celles qu'il persécute ? Y a-t-il le faux d'un côté, la vérité de l'autre ? Il existe dans le contexte de cet article une opposition certaine entre pouvoir et vérité, opposition qui s'expliquerait d'après la nature du

³³⁵ L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* (1952), *op. cit.*, p. 57.

pouvoir selon Strauss. Si le pouvoir fonctionne comme une chape de plomb, si l'exercice du pouvoir repose sur la suppression des alternatives à la pensée majoritaire et orthodoxe, alors la vérité ne peut être que du côté de la critique, de la pensée minoritaire et hétérodoxe. La conception straussienne du pouvoir implique nécessairement une exclusion radicale entre pouvoir et vérité. L'utilisation de la formule « vérité hétérodoxe » suppose donc bien des conceptions de la vérité et du pouvoir tout à fait similaires à celles défendues par Platon dans le livre VII de la *République*.

La deuxième chose qu'il convient de souligner, et qui s'inscrit en droite ligne de la configuration platonicienne, réside dans la conception tout à fait particulière de la vérité que l'art d'écrire suppose et fait fonctionner. Car il est évident qu'il existe pour Strauss une vérité au-delà de la vérité. Le pouvoir s'intéresse bien sûr grandement à la vérité, puisqu'il cherche à la contrôler et persécute toute position hétérodoxe. Mais le fond de la pensée de Strauss est que cette vérité du pouvoir n'est pas la vérité, mais qu'au contraire elle s'en distingue radicalement. Strauss, rappelons-le, a l'exemple de la propagande nazie en tête. Or, comment pourrait-on affirmer sérieusement que de tels gouvernements ont un souci quelconque de la vérité ? Hitler et Goebbels ont ouvertement fait l'apologie du mensonge, sans même parler de leur pratique gouvernementale. C'est donc qu'au-delà des vérités orthodoxes et des vérités hétérodoxes, il existerait quelque chose comme la vérité, que les uns rechercheraient sincèrement et dont les autres se détourneraient intentionnellement. Cette distinction entre vérité et vérité, c'est-à-dire entre vérité fausse et vérité vraie, repose en grande partie sur le concept de mensonge. Il y aurait en effet d'un côté ces discours que l'on tient pour vrai tout en sachant pertinemment que l'on ment, mais que l'on veut faire passer pour vrais, auxquels on veut qu'autrui adhère, et de l'autre ces discours que l'on tient pour vrais en toute sincérité, dans lesquels on s'investit, et auquel on veut tout autant qu'autrui croit. C'est dans l'espace ouvert entre vérité et vérité, dans l'épaisseur entre discours mensongers et discours sincères, que se loge l'art d'écrire. En effet, Strauss le définit comme

*« une technique particulière d'écriture, et par conséquent un type particulier de littérature, dans lequel la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes »*³³⁶.

L'art d'écrire est donc un art de la dissimulation, qui répond à la vérité mensongère du gouvernement. Si la persécution consiste à faire disparaître les alternatives discordantes de l'espace public, l'art d'écrire consiste à l'inverse à les réintroduire discrètement. S'engage alors comme un jeu de cache-cache dans l'opacité et l'épaisseur des discours, entre la censure

³³⁶ *Ibid.*, p. 58.

et l'auteur d'une part, et entre l'auteur et ses lecteurs d'autre part. Car l'auteur utilise l'ésotérisme comme une arme non seulement pour échapper à la punition, mais aussi pour trouver son lectorat : « cette littérature s'adresse, non pas à tous les lecteurs, mais seulement au lecteur intelligent et digne de foi ». Or, comment l'auteur pourrait-il savoir à l'avance qui sont ses lecteurs ? Le critère est performatif : est un lecteur « intelligent et digne de foi » celui qui parvient à déceler la vérité secrète du discours de l'auteur, dissimulée dans la masse du texte. Autrement dit, l'art d'écrire est électif. Comme tous les mécanismes ésotériques, il anoblit et flatte celui qui y prend part. Seuls les élus comprendront. Ainsi, c'est sans surprise que l'on retrouve l'argument du nombre au cœur de la définition de « l'homme intelligent et de bonne foi » :

« mais comment un homme peut-il accomplir ce miracle de parler, dans une publication, à une minorité de ses lecteurs tout en demeurant silencieux pour leur majorité ? »³³⁷

Ce qui à nos yeux définirait un fort mauvais livre constitue ici à l'inverse selon Strauss la preuve d'un talent supérieur d'écrivain. Cette étrange qualité qui permet de rester incompris de la majorité de ses lecteurs constitue de fait une garantie de la survie de l'auteur, à condition d'admettre les deux axiomes suivants : premièrement, que « les hommes irréfléchis sont des lecteurs inattentifs, et seuls des hommes réfléchis sont des lecteurs attentifs » ; deuxièmement, « qu'un écrivain attentif d'intelligence normale est plus intelligent que le censeur le plus intelligent en tant que tel. Car, la charge de la preuve incombe au censeur ». Autrement dit, l'art d'écrire est un stratagème rendu possible par les lecteurs attentifs qui ne font pas partie de la censure. Il est fort possible qu'un lecteur « intelligent » qui ne soit pas « digne de foi » existe, et que la censure dispose de lecteurs attentifs à son service. Mais puisqu'il est presque impossible de prouver l'intention derrière le texte, l'art d'écrire suffit à préserver l'auteur des censeurs les plus avisés. Or, si le premier axiome semble incontestable, le second semble bien plus douteux. En effet, qu'est-ce qui autorise Strauss à affirmer que la charge de la preuve incombe à la censure ? À quelle situation historique fait-il référence ? Cette affirmation semble dénuée de fondement, pire encore, d'une grande naïveté. Car la définition de la preuve, d'une preuve dont la charge incomberait à l'accusation, ne correspond pas à celle qui serait mise en pratique dans le cadre d'activités de censures susceptibles de menacer la vie de l'auteur. Le concept de « preuve » dont parle Strauss est celui que s'est donné l'État de droit. Il ne peut donc pas s'appliquer aux sociétés dans lesquelles la vie des auteurs est en danger, c'est-à-dire aux sociétés dans lesquelles l'art d'écrire serait pertinent. Strauss évoque

³³⁷ *Ibid.*, p.58-59.

l’Inquisition espagnole, mais nous avons montré que le fonctionnement de la justice inquisitoriale ne cadre absolument pas avec sa thèse. Non seulement la charge de la preuve incombe aux censurés, mais il est de plus presque toujours impossible pour le censuré de fournir une preuve de sa bonne foi ! Quant aux auteurs un tant soit peu surveillés, tel Galilée par exemple, nous avons vu comment en guise « d’art d’écrire » ils adoptaient une conduite qui consistait à négocier ouvertement avec les autorités avant que l’ouvrage ne soit publié. Parmi les exemples qui illustrent la position de Strauss, seul Spinoza a été victime d’une réelle persécution. Maïmonide et Al-Fârâbî étaient des personnages de premier plan, respectés et courtisés par le pouvoir politique comme par les cercles religieux et intellectuels. Or, Spinoza a été excommunié et poignardé ! Est-ce à dire qu’il n’était pas suffisamment bon auteur ? N’a-t-il pas dissimulé avec suffisamment de talent la réalité de sa pensée ? Au contraire, il nous semble évident qu’il n’a fait aucun effort particulier pour procéder à cet art du dévoilement voilé dont parle Strauss ! Si l’art d’écrire est pertinent, alors il faut bien admettre sa remarquable inefficacité pour ce qui est de préserver l’auteur.

À la fin de son article, Strauss opère un soudain changement de perspective. Ce qui se présentait initialement comme un problème institutionnel devient tout à coup un problème d’éducation populaire. Si le point de départ de la réflexion de Strauss est bien de savoir comment un auteur peut contourner la censure pour atteindre son public, le retournement final présente la nécessité de l’art d’écrire non plus comme une précaution à adopter face au pouvoir, mais comme une contrainte imposée par la nature du public :

« L’attitude que l’on adopte envers la liberté de discussion publique dépend de manière décisive de ce que l’on pense de l’éducation populaire et de ses limites. »³³⁸

En somme, l’art d’écrire repose sur un présupposé, une certaine prolepse du public par l’auteur. Il n’apparaît à l’auteur comme une nécessité qu’à partir d’une projection « de l’éducation populaire et de ses limites », écrit Strauss, ce qui revient à affirmer qu’il faut comprendre l’art d’écrire à partir des limites de l’éducation populaire, et non pas à partir des opportunités que ce public offrirait face au pouvoir. La conception de l’éducation populaire qui légitime l’art d’écrire est donc nécessairement une conception négative, limitée. Le terme « éducation populaire » n’est alors qu’un masque qui dissimule ce que cette thèse sous-entend : c’est parce que les hommes sont trop bêtes, trop étroits d’esprit, trop violents, trop incapables de discussion, que l’art d’écrire est indispensable. Ce recours soudain à l’éducation, conçue comme « la seule réponse à la question éternellement pressante, à la

³³⁸ *Ibid.*, p. 67.

question politique par excellence, celle de savoir comment concilier un ordre qui ne soit pas oppression avec une liberté qui ne soit pas licence », ne fait que confirmer la perspective résolument platonicienne de la thèse straussienne. Pour Strauss comme pour Platon, c'est la faiblesse des hommes qui tue les philosophes. L'auteur choisirait de recourir à l'art d'écrire non pas tant à cause de la nature si particulière de ce qu'il écrit, mais parce qu'il craint la bêtise du public, son impulsivité, ou tout autre insuffisance susceptible de lui coûter son statut social, sa liberté ou même sa vie. Ce n'est donc pas tant la vérité qui serait à craindre que l'effet de cette vérité sur un public incapable de l'accepter. Par conséquent, il est manifeste que, d'après Strauss, le problème de la liberté d'expression est un problème d'éducation plutôt qu'un problème d'institution, à tel point que :

« [Les philosophes hétérodoxes] se plaisaient à envisager une époque où une liberté de parole pratiquement totale serait possible grâce au progrès de l'éducation populaire [...] – une époque où le fait d'entendre une vérité quelle qu'elle soit ne ferait de mal à personne. »³³⁹

Mais cela n'a pas de sens de faire de la liberté d'expression un problème d'éducation populaire d'un côté, et de l'autre affirmer la nécessité et la pertinence de l'art d'écrire. Car si ceux-là même qui sont en mesure de faire progresser l'éducation populaire par leurs écrits doivent se réfugier dans l'art d'écrire, autrement dit si ceux qui sont censés aider le public à progresser doivent avoir recours à une technique d'écriture qui les rend inaccessibles à ce public, alors cette « époque de liberté de parole » tant attendue est impossible. Les « philosophes hétérodoxes », ou plus largement les intellectuels, ne peuvent laisser à la seule censure le souci de l'éducation populaire.

Mais en quoi le problème de la censure serait-il celui de l'éducation populaire ? En quoi la censure et le penseur qui pratique l'art d'écrire partageraient-ils les mêmes enjeux ? L'infléchissement de Strauss révèle que censure et art d'écrire s'articulent sur une même crainte, une même nécessité. Ils partagent une même prénotion du public. L'auteur se méfie d'un public qui pourrait lui causer du tort, le censeur se méfie de l'effet subversif que pourrait avoir le livre (le film, l'œuvre d'art, l'information) sur le public. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'impulsivité du public, son caractère changeant et imprévisible, qui est déterminant. L'art d'écrire s'articule sur le même fond théorique que celui qui légitime l'état de minorité : une prolepse d'une certaine psychologie des masses motivée par la peur. Quand l'un craint pour sa vie, l'autre craint pour la stabilité de son pouvoir. En somme, l'art d'écrire et la censure procèderait d'une même nécessité, d'une même justification. Il faudrait qu'il

³³⁹ *Ibid.*, p. 70.

existe un art d'écrire non pas pour lutter contre la censure, mais pour compléter le dispositif de circulation de la vérité !

Si l'on suit l'hypothèse de Strauss, il faut comprendre que l'auteur ajuste sa conduite, c'est-à-dire tout à la fois sa manière d'écrire et sa manière d'être écrivain, en fonction de cette prolepse du public. L'art d'écrire est donc tout autant un problème de technique littéraire que d'éthique. Il constitue une prise de position de l'auteur quant au rôle social de l'intellectuel, et la manière dont il entend le jouer. Est-ce à dire que l'art d'écrire, en tant qu'il se construirait à partir d'un refus de l'exposition publique, est une éthique de la lâcheté ? Si c'est bien dans l'exposition publique que réside le danger, ne peut-on assimiler l'art d'écrire à une fuite, à une mise à l'écart, à une retraite ? Comme Strauss lui-même l'écrit, « cela fait deux mille ans que l'on peut en toute sécurité dire la vérité que l'on connaît à des relations bienveillantes et dignes de foi, ou plus précisément, à des amis raisonnables »³⁴⁰. Pourquoi alors un art d'écrire serait-il nécessaire ? Il ne peut s'expliquer que par le désir ou le besoin ressenti par l'auteur de toucher d'autres personnes, au-delà de ce cercle d'amis raisonnables. C'est parce que l'on veut dépasser ce cercle bienveillant que l'art d'écrire devient une précaution nécessaire. En ce sens, l'art d'écrire trahirait une volonté de s'adresser au public sans toutefois se confronter à lui. L'auteur revêtirait une position de maîtrise en surplomb, qui s'adresserait au public dans un rapport vertical. Autrement dit, l'auteur qui pratique cette technique se place malgré lui dans ce même rapport de pouvoir dénoncé par Kant dans *Was ist Aufklärung?* : une posture de maîtrise qui refuse à l'interlocuteur l'exercice de son propre entendement. Toutefois, cette attitude de retrait n'est-elle pas absolument nécessaire ? Ne peut-on pas comprendre l'art d'écrire comme une éthique de la prudence plutôt que comme un acte de lâcheté ?

Une figure en particulier s'impose lorsqu'on tente de réfléchir ce que signifie la prudence d'un auteur face à la persécution. Elle le fait avec d'autant plus d'évidence que Strauss lui-même l'a prise comme exemple pour élaborer sa théorie de l'art d'écrire : il s'agit bien sûr de Spinoza. Ce que nous savons de la vie de Spinoza dresse le tableau d'un homme ayant eu à souffrir de la censure et de différentes persécutions³⁴¹, à tel point que Chantal Jaquet a pu qualifier son œuvre de « doctrine sans auteur et sans lecteur »³⁴² ; Spinoza n'a en

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

³⁴¹ Cf. Lorenzo Vinciguerra, « Repères », in *Magazine Littéraire*, n°370, novembre 1998, p. 22-23, pour une chronologie détaillée de la vie de Spinoza ; *Ibid.*, p. 27 pour des extraits de l'excommunication prononcée à son encontre. L'édition de l'*Éthique* (1677), traduction de B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, contient également les deux biographies de Spinoza par Colerus et Lucas.

³⁴² Salon du livre 2003, « Emission spéciale Spinoza », *La vie comme elle va*, enregistrée en public au Salon du livre le dimanche 23 mars 2003 de 15h à 16h30, avec Chantal Jaquet, Anne-Christine Hubbard, Vincent Delecroix et Frédéric Worms.

effet publié aucun ouvrage majeur sous son nom de son vivant (seuls les *Principes de la philosophie de Descartes* et les *Pensées Métaphysiques* le furent). La flagellation publique puis le suicide d'Uriel da Costa, qui défendait comme lui une religion naturelle, l'exclusion de la communauté juive d'Amsterdam, la tentative d'assassinat à laquelle il échappa (après laquelle il conserve son manteau « transpercé par le poignard de l'intolérance »), ou encore le massacre public de ses protecteurs, les frères de Witt, lors du coup d'État mené par Guillaume III d'Orange, constituent autant d'éléments qui ont sans doute inspiré à Spinoza sa devise : *caute*, que l'on pourrait traduire par « prudence » ou « prends garde ». Ainsi violemment confronté à l'intolérance de ses contemporains, il refuse même une chaire de philosophie à l'université d'Heidelberg :

« J'ignore dans quelles limites ma liberté philosophique devrait être contenue pour que je ne parusse pas vouloir troubler la religion officiellement établie : le schisme en effet provient moins d'un zèle religieux ardent que des passions diverses ou l'amour de la contradiction qui détourne de leur sens et condamne toutes les paroles, même quand elles sont l'expression d'une pensée droite. Je l'ai déjà éprouvé dans ma vie de solitaire de simple particulier, et cela serait bien plus à craindre si je m'élevais à ce degré de dignité. »³⁴³

Le rapprochement qu'opère ici Spinoza entre la prudence et la crainte ne peut manquer de nous interpeller. Si la prudence est bien ce qui lui permet de conserver sa liberté philosophique, en ce qu'elle le pousse à considérer les limites d'une liberté d'expression qui ne viendrait pas troubler l'orthodoxie, la crainte au contraire est une paralysie de la liberté. Ce n'est pas un terme à prendre à la légère, il s'agit au contraire d'un concept bien précis pour Spinoza, un affect négatif qui handicape la puissance d'agir, qui exprime une variation de la Tristesse dans sa relation avec une représentation incertaine de l'imagination³⁴⁴. Comment peut-on déployer sa liberté sur fond de ce qui la paralyse ?

Nous devons donc examiner plus précisément ce que Spinoza entend par prudence, et en quoi elle se distingue radicalement de la crainte dans la dynamique de l'action. Tout d'abord, il convient de remarquer que la prudence de Spinoza relève de la raison ; elle est une vertu théorique qui témoigne du pragmatisme et de la sagacité de l'entendement, une vertu de précaution communicationnelle. Elle témoigne d'une activité de la raison, et non pas d'une passivité entraînée par l'Appétit, au sens où une personne pourrait être prudente parce qu'elle serait guidée par l'instinct de conservation. Enfin, cette activité atteste d'un lien avec

³⁴³ Spinoza, Lettre XLVIII, in Spinoza, *Traité Politique* (1677), *Lettres*, traduction de C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1966, p. 282.

³⁴⁴ Spinoza, *Éthique* (1677), *op. cit.*, II, 18, scolie 2, p. 235.

l'expérience : Spinoza est un témoin de premier plan de la dangerosité potentielle des mots, aussi bien pour sa propre vie que pour la paix de l'État. Parce que les hommes ne sont pas tous conduits par la raison, il est confronté à la persécution et à la censure. C'est pourquoi le problème de l'adresse (au lecteur) est indissociable de la prudence. Cette liaison entre prudence et adresse nous est rendue évidente par Spinoza dans la préface du *Traité Théologico-politique*³⁴⁵ :

« Tel est, Lecteur Philosophe, l'ouvrage que je te donne à examiner avec la conviction qu'en raison de l'importance et de l'utilité de son objet, qu'on le prenne dans sa totalité ou dans chacun de ses chapitres, il ne recevra pas de toi mauvais accueil ; j'aurais là-dessus plusieurs choses à ajouter, mais je ne veux pas que cette préface s'allonge et devienne un volume, je crois d'ailleurs que l'essentiel est connu surabondamment des philosophes. Aux non-philosophes je n'ai cure de recommander ce Traité, n'ayant pas de raison d'espérer qu'il puisse leur convenir en aucune façon ».

Nous sommes désormais bien familiers de cette opposition entre « Lecteur Philosophe » et « non-philosophes » – et de l'opposition entre singulier et pluriel qu'elle fait jouer. Mais à la différence de Platon, la distinction opérée par Spinoza n'entraîne pas de conséquences d'ordre ontologique. Il ne s'agit pas de distinguer des natures d'hommes mais différents degrés de rationalité. Spinoza entend se prémunir non pas des hommes, mais des insuffisances dont font parfois preuve les hommes en termes de rationalité. La différence est importante parce que Spinoza ne l'utilise pas pour fonder une politique aristocratique, ni une pratique ésotérique du savoir. Certes, s'il ne peut encore parler d'« espace public », Spinoza conçoit bien qu'une préparation des lecteurs à la réception du texte puisse être nécessaire. Il proclame et répète : « Je sais que je suis homme et que j'ai pu me tromper ; j'ai mis tous mes soins toutefois à ne pas me tromper et en premier lieu à ne rien écrire qui ne s'accordât parfaitement avec les lois de la patrie, la piété et les bonnes mœurs »³⁴⁶. Et malgré toutes ses précautions, il ne peut qu'anticiper les problèmes que risquent de lui causer ses écrits. Mais jamais il n'est question de repli, de secret, de dissimulation. Aux yeux de Spinoza, il s'agit d'une part d'éviter toute polémique : il se fixe la sédition pour limite et ne publiera rien qui puisse mettre en danger la paix de l'État, comme le prouve sa renonciation à publier l'*Éthique* de son vivant³⁴⁷. D'autre part, il entend s'assurer que son texte sera reçu par le plus grand nombre, dans les meilleures conditions. À l'inverse de Platon, Spinoza ne compte pas jouer de rôle politique de premier plan. Il n'utilise pas de technique ésotérique pour dissimuler la vérité de sa pensée dans

³⁴⁵ Spinoza, *Traité Théologico-politique* (1670), *op. cit.*, p. 27.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 28 et p. 336 : ce paragraphe apparaît à la fin de la préface puis se trouve répété à la fin de l'ouvrage.

³⁴⁷ Cf. Spinoza, *Lettre LXVIII*, in *Traité Politique, Lettres*, *op. cit.*, p. 328 ; le sentiment d'insécurité est particulièrement frappant.

l'épaisseur des textes, contrairement à ce qu'affirme Strauss. La prudence de Spinoza est une attitude rationnelle qui s'oppose à la lâcheté comme le courage s'oppose à la témérité. La prudence et le courage n'excluent pas la crainte, au contraire ; c'est en adoptant une attitude rationnelle face à cette peur, c'est en décidant de se déterminer par la raison plutôt que par ses affects, que le sujet affirme son courage. La prudence et le courage d'un côté, la lâcheté et la témérité de l'autre, partagent un fond commun qui les rend mutuellement exclusives. Les premières sont des attitudes qui relèvent de la raison, les secondes des attitudes qui relèvent des affects. La prudence n'exclut pas le courage, elle en est au contraire la condition de possibilité. Prudence et courage sont en quelque sorte les deux faces d'une même pièce : ces deux attitudes découlent du travail de la raison et de sa compréhension des nécessités de l'action. Spinoza n'a vraisemblablement jamais choisi de procéder par « dévoilement voilé », comme le confirme sa volonté de s'assurer que ses textes puissent être compris par le plus grand nombre. Il ne partage pas non plus la prolepse platonicienne du public, non pas qu'il estime les hommes guidés par la Raison, mais parce qu'il estime que la vérité doit être communiqué, qu'elle peut aider les hommes à conquérir leur liberté. La prudence est préservation et aménagement des conditions de l'action là où la lâcheté en est le refus radical. Spinoza ne refuse pas l'écriture, il ne dissimule pas sa pensée, mais il aménage son action de manière rationnelle afin qu'elle ne lui coûte cependant pas la vie. Il aurait été téméraire de publier ses ouvrages majeurs de son vivant, son sous vrai nom, et il aurait été lâche de ne rien écrire du tout. Il était à l'inverse prudent de ménager les conditions de rédaction et de publication de ses ouvrages de manière à ce qu'ils puissent atteindre le plus large public possible. Ainsi, le « *Caute* » de Spinoza n'est pas crainte mais raison, qui comprend la nécessité de ce qui relève des passions, et conditionne l'ensemble de sa démarche intellectuelle : en accord avec sa conception de la puissance d'agir, la problématique de la prudence occupe une position centrale en ce qu'elle articule une conception métaphysique de la nature humaine et une pensée politique de la liberté.

Spinoza a été indéniablement confronté à un public hostile. Ses positions religieuses et politiques lui ont valu d'être excommunié, et presque assassiné. Il avait toutes les raisons d'avoir recours à un « art d'écrire ». L'hypothèse straussienne est-elle pour autant justifiée ? Nous ne le croyons pas. Sans pour autant refuser en bloc l'hypothèse de l'art d'écrire, les prémisses platoniciennes de la méthode straussienne nous semblent incompatibles avec le but même de la méthode. D'une part, ce n'est pas de la vérité ou du mensonge que les uns et les autres cherchent à se prémunir, mais du déchaînement des rapports de pouvoir et de leur violence. Que les uns craignent la censure, les autres la foule, ou encore le gouvernement, le

Prince ou la mafia, c'est toujours de la rupture de l'équilibre des rapports de pouvoir qu'il s'agit. Et cette rupture, ce déchaînement, sont d'autant plus probables et violents si l'on s'attaque à ce qui légitime et fait fonctionner cet équilibre : c'est-à-dire, dans nos sociétés, à la vérité. La vérité n'est jamais que le prétexte ou l'enjeu, la monnaie qui règle cette économie du pouvoir. D'autre part, l'art d'écrire tel qu'il est conçu par Strauss nous semble tout à fait sibyllin : si des personnages comme Spinoza, Galilée, et Shakespeare ont dû recourir à des moyens radicaux pour préserver leur existence, ce n'est pas parce qu'ils avaient habilement dissimulé la vérité de leur pensée, c'est au contraire à cause de leur incroyable franchise ! C'est inversement parce que le texte ne joue pas au plus malin avec la censure que l'auteur doit être prudent. Si l'art d'écrire était si efficace, leurs précautions auraient été superflues. Enfin, et c'est peut-être le point le plus discutable, Strauss appuie sa thèse sur une prolepse du public qui questionne la pertinence même de l'écriture. Platon a le mérite d'être cohérent : puisqu'il conçoit une humanité largement composée d'imbéciles, il privilégie en conséquence l'oralité sur l'écriture. Strauss, en revanche, ne s'interroge que sur les risques inhérents à la communication de la « pensée hétérodoxe », et non pas sur ce que ces risques impliquent pour l'auteur au-delà de la technique littéraire. Plus schématiquement, Strauss ne se soucierait que des problèmes de la communication de la philosophie sans envisager de philosophie de la communication.

II.3.2. Kratogenèse et régimes de vérité

Il semble y avoir dans l'obsession de ce postulat perpétué par la tradition philosophique des dangers de la vérité comme un angle mort, un oubli ou une négligence qui ne peut manquer de nous interpeller. Tous semblent obnubilés par la dimension épistémique de la vérité et par sa capacité à produire des effets sur le réel. Et ce serait en conséquence de ces effets potentiels de la vérité sur le réel qu'elle ferait courir un danger à celui qui la dit. C'est ce que trahit tout à fait clairement la conception de la vérité que nous avons baptisée de « romantique ». Il y aurait une exclusion entre le pouvoir et la vérité, exclusion telle que le mensonge se situerait systématiquement du côté du politique, et la vérité systématiquement du côté de la critique. Même un penseur de la profondeur de Hannah Arendt semble adhérer à cette vision simpliste et quelque peu manichéenne des choses. Certes, cette conception est légitimée par la nature même du développement historique de la vérité, qui, comme le souligne Nietzsche, fait apparaître sa progression comme une succession d'erreurs. Puisqu'en

définitive la vérité n'est jamais la vérité, puisqu'elle n'est jamais la vérité dernière, aboutie et absolue, la structure du développement du savoir humain ne peut prendre que l'apparence d'une suite de révolutions ; ce qui comme le nom l'indique, implique de renverser une conception établie mais fausse au bénéfice d'une conception neuve et « vraie ». De sorte que le mensonge apparaît comme étant systématiquement du côté du pouvoir, et la vérité systématiquement du côté de la critique. La tradition philosophique a ainsi, dans sa grande majorité, consacré l'opposition entre vérité et illusion, vérité et erreur, vérité et mensonge, et par conséquent entre vérité et pouvoir.

Un penseur toutefois a pris le parti d'envisager la vérité avant tout dans sa capacité à produire des effets sur les sujets plutôt que dans sa capacité à rendre compte de la réalité : il s'agit de Michel Foucault qui, à travers l'analyse des relations entre vérité, pouvoir et savoir, a cherché à dépasser l'antinomie entre vérité et mensonge à l'aide du concept d'effets de vérité – autrement dit, de considérer les énoncés et les discours par les effets de pouvoir qu'ils produisent plutôt que par leur valeur de vérité intrinsèque. C'est ainsi qu'il élabore le concept de « régime de vérité », comme « ce qui détermine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai »³⁴⁸, autrement dit comme ce qui inscrit la vérité dans un fonctionnement de type juridique et politique :

*« Ce n'est pas la vérité qui est créatrice et détentrice des droits qu'elle exerce sur les hommes, des obligations que ceux-ci ont à son égard et des effets qu'ils attendent de ces obligations une fois [que], et dans la mesure où, elles seront remplis. Ce n'est pas la vérité qui en quelque sorte administre son propre empire, qui juge et sanctionne ceux qui lui obéissent et ceux qui lui désobéissent. Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai. »*³⁴⁹

À partir de ce décalage que Foucault installe au cœur même de la vérité, nous sommes amenés à distinguer au sein de chaque énoncé deux dimensions ou valeurs radicalement hétérogènes l'une à l'autre. D'un côté, la prétention d'un énoncé à rendre compte de la réalité avec exactitude ; de l'autre, la prétention d'un énoncé à produire un « effet de vérité » sur le sujet, c'est-à-dire à s'imposer comme vrai, à exiger d'être reconnu comme tel, et par conséquent à transformer ses conduites. Nous appelons « épistémique » la valeur des énoncés qui s'indexe à leur degré d'adéquation à la réalité, et que l'on arbitre en termes de vérité et de fausseté ; nous appelons « kratogénétique » la valeur des énoncés qui s'indexe aux effets de pouvoir, d'assujettissement et de subjectivation qu'ils produisent et font circuler, et dont on ne peut

³⁴⁸ M. Foucault, Leçon du 6 février 1980, in Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)*, op. cit., p. 91.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

rendre compte que dans l'analyse spécifique d'une configuration stratégique donnée. Ces deux dimensions sont dites hétérogènes l'une à l'autre dans la mesure où la valeur épistémique d'un énoncé ne saurait présumer de sa valeur kratogénétique – on peut trouver des énoncés vrais qui ne produisent aucun effet de pouvoir, et inversement –, et où la valeur kratogénétique d'un énoncé ne saurait présumer de sa valeur épistémique – on peut trouver des énoncés faux qui produisent des effets de pouvoir, et inversement.

Michel Foucault est sans doute le penseur du XX^e siècle le plus original en ce qui concerne l'articulation des concepts de pouvoir et de savoir. Pourtant, on serait bien en peine de trouver dans l'ensemble de son travail une quelconque théorie du mensonge. De prime abord, cela peut sembler tout à fait paradoxal : comment un penseur politique aussi important aurait-il pu négliger de travailler sur le mensonge ? Comment faire l'économie d'une théorie du mensonge, en particulier dans ce XX^e siècle marqué par l'émergence de la propagande de masse, des *public relations*, et par les totalitarismes qui s'en sont abusivement servies ? C'est que, comme nous l'avons analysé à partir de *Qu'est-ce que la critique ?*, Foucault élabore une conception de la vérité à partir de son « seuil d'acceptabilité historique » ; dans la conception foucauldienne, rien n'est vrai en soi avant d'être reconnu et accepté comme vrai. Il n'existe pas de formes intelligibles platoniciennes dont il s'agirait de découvrir la vérité préexistante et cachée, mais il n'existe également rien qui soit vrai définitivement et irrémédiablement : la vérité est l'enjeu d'une lutte féroce de nature politique, elle est l'expression dernière de ce que les hommes ont choisi ou accepté collectivement de reconnaître comme vrai. Aussi, l'opposition entre vérité et mensonge perd de sa pertinence : est vrai ce qui produit des effets de vérité, que cela soit paradoxalement « vrai » ou « faux » d'un point de vue épistémique.

L'opposition entre Michel Foucault et Hannah Arendt est criante sur ce point. Dans *La crise de la culture*, Hannah Arendt indexe sa pensée sur une distinction entre « vérité de raison » et « vérité de fait », qu'elle reprend par la suite dans *Du mensonge à la violence*. Cette distinction lui permet d'isoler d'un côté les vérités de raison, qui ne sont pas sujettes à débat, comme par exemple de savoir si « les trois angles d'un triangle [sont] égaux à deux angles d'un carré » ; et de l'autre les vérités de fait, qui sont l'objet de toutes les attentions du pouvoir politique, comme par exemple les vérités économiques, historiques, ou l'actualité. On comprend bien que dans cette distinction les vérités de raison sont neutres, autrement dit qu'elles ne produisent aucun effet de pouvoir, qu'elles mobilisent une valeur kratogénétique faible voire nulle, tandis que les vérités de fait concentrent la totalité des forces du pouvoir et des contre-pouvoirs, de l'obscurantisme contre les lumières de la raison, des secrets d'État et

de la propagande contre le droit des citoyens à l'information. En somme, Arendt reprend la distinction de Hobbes,

« qui soutenait que seule "une vérité qui ne s'oppose à aucun intérêt ni plaisir humain reçoit un bon accueil de tous les hommes" »³⁵⁰.

Mais comment se satisfaire d'une telle distinction ? Nombre de ce qu'Arendt désigne comme vérité de raison n'ont-elles pas été sujettes à débat avant d'être finalement acceptées ? Et à l'inverse, on peut se demander où se situe le seuil à partir duquel une vérité de fait cesse de faire l'objet d'un débat pour être finalement adoptée par tous : qu'est-ce qui, dans ce qui est présenté comme une vérité de fait, parvient finalement à surmonter sa malléabilité, sa plasticité ? Arendt elle-même est bien obligée de reconnaître que cette distinction n'est pas sans difficultés :

« La vérité philosophique, quand elle apparaît sur la place du marché, change de nature et devient opinion, parce que se produit une véritable metabasis eis allo genos, un déplacement non seulement d'une espèce de raisonnement à une autre, mais un mode d'existence humaine à un autre.

La vérité de fait, au contraire, est toujours relative à plusieurs : elle concerne des événements et des circonstances dans lesquelles beaucoup sont engagés ; elle est établie par des témoins et repose sur des témoignages ; elle existe seulement dans la mesure où on en parle, même si cela se passe en privé. Elle est politique par nature. Les faits et les opinions, bien que l'on doive les distinguer, ne s'opposent pas les uns aux autres, ils appartiennent au même domaine. »³⁵¹

Autrement dit, Arendt est contrainte d'admettre que ces deux types de vérité qu'elle avait distingués sont pourtant bien constitués de la même matière. C'est-à-dire qu'il n'existerait pas de différence de nature qui nous permette, comme le fait Platon, de distinguer ontologiquement des degrés dans la connaissance. On ne trouve pas, chez Arendt, cette radicalisation ontologique qui permettrait de relier intrinsèquement la nature des objets et le degré de connaissance possible auquel ils nous donnent accès. Ainsi, elle concède :

« Des affirmations comme "la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles d'un carré", "la Terre tourne autour du Soleil", "mieux vaut souffrir le mal que faire le mal", "en août 1914, l'Allemagne a envahi la Belgique" sont très différentes par la manière dont elles ont été établies, mais, une fois perçue comme vraies et déclarées telles elles ont en commun d'être au-delà de l'accord, les discussions, de l'opinion, du consentement. Pour ceux qui les acceptent, elles ne sont pas changées par le nombre, grand ou petit, de ceux qui admettent la même proposition ; la persuasion ou la

³⁵⁰ H. Arendt, *La crise de la culture* (1961), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, chapitre VIII, *Vérité et politique* (1967), traduction de Claude Dupont et Alain Huraut, p. 791.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 798

dissuasion sont inutiles car le contenu de l'affirmation n'est pas d'une nature persuasive mais coercitive. »³⁵²

Arendt semble ici admettre que le critère premier de la vérité est l'accord entre les hommes, le fait d'accepter et de reconnaître collectivement et politiquement un énoncé comme étant vrai. Mais ce serait une erreur de croire que ces concessions à la malléabilité de la vérité puissent nourrir un quelconque relativisme. Au contraire, c'est l'ambiguïté de nature entre vérité de raison et vérité de fait qui fonde chez Arendt l'opposition entre vérité et mensonge : « la marque de la vérité de fait est que son contraire n'est ni l'erreur, ni l'illusion, ni l'opinion, dont aucune ne rejaillit sur la bonne foi personnelle, mais la fausseté délibérée ou le mensonge »³⁵³. C'est parce que les faits sont sujets à l'interprétation, c'est parce qu'ils peuvent être déformés, détournés, ou tout simplement ignorés, que les vérités de fait ne sont pas indifférentes. Autrement dit, c'est parce qu'il est devenu si facile de mentir que les vérités de fait ne sont pas réductibles à l'acceptation collective d'un mensonge.

La pensée d'Arendt se nourrit indubitablement des exemples encore vifs du stalinisme et du nazisme, qui ont tristement montré leur intention et leur capacité à réécrire l'histoire et à fabriquer des images sous les yeux mêmes de ceux qui en ont été témoins. Elle consacre également un long article à la publication des *Pentagon Papers* dans le *New York Times*, parce qu'ils révèlent l'atmosphère mensongère omniprésente dans laquelle se sont bercés les responsables politiques et militaires de la guerre du Vietnam. Ces documents sont édifiants en ce qu'ils exemplifient le lien intrinsèque entre mensonge et politique. Aux yeux d'Arendt en effet, l'un comme l'autre procède d'une même négation de la réalité : le mensonge parce qu'il consiste en un effort délibéré de dire la réalité autrement qu'elle n'est, et le politique parce qu'il est le domaine de l'action, c'est-à-dire de notre capacité à nier la réalité pour la transformer : « la négation délibérée de la réalité – la capacité de mentir –, et la possibilité de modifier les faits – celle d'agir – sont intimement liées ; elles procèdent l'une et l'autre de la même source : l'imagination. »³⁵⁴ Il y a donc pour Hannah Arendt une exclusion nécessaire entre vérité et politique : l'une et l'autre ne peuvent coexister en un même domaine, puisque l'action tire précisément sa substance de la négation de la matière de la vérité. En d'autres termes, le politique est par nature trompeur, menteur. Le rétablissement de la vérité de fait contre le politique devient dès lors une tâche éthique pour les gouvernés.

³⁵² *Ibid.*, p.800 ; nous soulignons.

³⁵³ *Ibid.*, p.808.

³⁵⁴ H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* (1972), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, p. 846.

Reste à savoir comment surmonter la malléabilité interprétative des faits. Si les vérités de fait sont sujettes à interprétation, de quels critères objectifs disposent le critique pour percer à jour les manipulations du pouvoir ? La pensée d'Arendt connaît ici un curieux infléchissement : alors même qu'elle a reconnu la nécessité de la reconnaissance collective de la vérité par les hommes, elle semble finalement opérer un virage à 180° :

« La vérité, quoique sans pouvoir et toujours défaite quand elle se heurte de front aux pouvoirs en place quels qu'ils soient, possède une force propre : quoi que puissent combiner ceux qui sont au pouvoir, ils sont incapables de découvrir ou d'inventer un substitut viable. La persuasion et la violence peuvent détruire la vérité, mais ils ne peuvent la remplacer. »³⁵⁵

La vérité résisterait à l'emprise du pouvoir grâce à sa permanence dans le réel. Comme si, en fin de compte, malgré toutes les manipulations, tous les efforts des propagandes et tous les mensonges, la vérité possédait une part inaliénable et inaltérable. Par exemple, quand bien même un système totalitaire parviendrait à nous faire croire que deux et deux ne font plus quatre, il n'en resterait pas moins que deux et deux font bien quatre. Ou encore, quand bien même l'Allemagne nazie aurait gagné la guerre et réécrit l'histoire de manière à accréditer sa position de victime dans une guerre de défense, il n'en resterait pas moins qu'elle est à l'origine de la guerre d'agression la plus meurtrière que l'humanité ait connue à ce jour. C'est ainsi qu'Arendt conclut :

« Conceptuellement, nous pouvons appeler la vérité ce que l'on ne peut pas changer ; métaphoriquement, elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous. »³⁵⁶

Cet infléchissement final dans le texte d'Arendt semble tout à fait contradictoire avec son affirmation de la malléabilité des faits. Si la vérité possède une force propre, alors on ne comprend plus d'une part pourquoi il y aurait exclusion nécessaire entre vérité et politique ; et d'autre part, pourquoi vérité et opinion seraient constituées de la même matière. En effet, l'affirmation d'une force propre de la vérité ne conduit-elle pas nécessairement à une hiérarchisation ontologique des savoirs tels qu'on peut la trouver chez Platon ?

On ne peut comprendre cet infléchissement final du texte qu'au prix d'une confusion entre vérité et réalité. Si Hannah Arendt peut affirmer que la vérité est ce qui ne change pas, c'est parce qu'elle réduit la vérité à la réalité, autrement dit parce qu'elle en gomme la dimension interprétative qu'elle avait pourtant reconnue auparavant. Car il n'est pas vrai de dire que l'énoncé « la somme de deux et deux est égale à quatre » sera toujours vrai lorsque

³⁵⁵ H. Arendt, *Vérité et politique* (1967), *op. cit.*, pp. 816-817.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 820.

les hommes auront cessé de le reconnaître comme tel. Tout comme il n'est pas vrai de dire que l'énoncé « la Terre tourne autour du Soleil » était vrai avant même que les hommes le reconnaissent comme telle. Nous avons montré dans quelle mesure cet énoncé était précisément reconnu comme faux et mensonger, alors même qu'il correspondait bien à la réalité. On ne peut donc pas réduire comme le fait Arendt la vérité à la réalité sans perdre en dernière instance la dimension profondément polémique et politique du vrai, celle que nous avons choisi de désigner comme « kratogénétique ». En conclusion, il n'est pas si surprenant que la thèse d'Arendt aboutisse à une exclusion entre vérité et pouvoir dans la mesure où la distinction préalable qu'elle opère entre vérité de raison et vérité de fait présuppose cette exclusion.

Sans doute profondément marquée par l'émergence des totalitarismes, Hannah Arendt ne parvient pas à dépasser l'antinomie entre vérité et mensonge. À l'inverse, Michel Foucault élabore un concept de la vérité d'après les effets qu'elle entraîne, de telle sorte qu'il n'y a pas lieu de distinguer vérité et mensonge : l'un comme l'autre sont susceptibles de produire les mêmes effets. Non pas que vérité et mensonge soient réductibles l'un à l'autre ou interchangeables, mais dans la mesure où ce qui est objectivement un mensonge produit des effets identiques à ceux de la vérité tant qu'il n'est pas démasqué comme tel. Ainsi, si la vérité foucauldienne s'oppose bien par nature à l'erreur, à l'illusion, à la tromperie ou au mensonge, elle ne s'en distingue pas nécessairement par ses effets. En d'autres termes, ce qui produit des effets de vérité est vrai, quelle que soit la réalité que cette vérité recouvre. Notre histoire contemporaine est riche d'exemples qui permettent de saisir le dépassement de l'antinomie entre vérité et mensonge par les effets de la vérité. Ainsi, on peut citer par exemple les mensonges de l'administration Bush qui ont permis de déclencher la seconde guerre d'Irak : le mensonge qui a permis d'accréditer la thèse de la possession d'armes de destruction massive par le régime irakien a généré les mêmes effets que ceux qu'aurait générés la vérité. Le mensonge, tant qu'il parvient à maintenir l'apparence de la vérité, produit les mêmes effets de pouvoir. Certains pays, comme le Royaume-Uni, ont produit à leur tour des preuves fabriquées de toutes pièces pour légitimer leur choix d'accompagner les États-Unis dans la guerre, tandis que d'autres, comme la France, l'ont pour une raison ou une autre refusé. La découverte tardive de la supercherie n'a pas modifié la politique extérieure américaine. Elle n'a pas même suffi à provoquer l'*impeachment* de l'administration Bush. Ce n'est donc pas tant la vérité en tant qu'elle serait conçue comme une adéquation avec la réalité qui fait question, mais notre capacité en tant que gouvernés à accepter les effets de vérité générés par

le pouvoir. Interroger comme le fait Foucault la vérité d'après ses effets permet de recentrer le problème de la vérité sur sa dimension éthique et politique. Il ne s'agit plus tellement de savoir qui dit vrai ou qui ment, mais de questionner ce que nous sommes prêts à accepter et à reconnaître comme vrai – autrement dit, ce à quoi nous sommes prêts à obéir, ce par quoi nous sommes prêts à nous laisser assujettir.

C'est pourquoi la tâche essentielle de la généalogie n'est pas de découvrir la vérité cachée, masquée, dormante, mais de retracer les seuils d'acceptabilité historique à partir desquels nous nous sommes déterminés. Il ne s'agit pas de retrouver la « vraie » vérité derrière la supercherie du pouvoir, de maintenir vivant le souvenir d'une réalité immuable en dépit des travestissements et des manipulations. En d'autres termes, il ne s'agit pas de faire jouer la « vraie » vérité, qui ne serait autre que la réalité, contre la vérité « fausse », qui se logerait dans l'espace entre la conscience et le monde. La tâche de la généalogie est de retrouver la trace de ces points de rupture à partir desquels nous avons accepté de reconnaître pour vrai tel ou tel énoncé, car c'est grâce à ce travail qu'il devient possible de redéfinir individuellement et collectivement notre rapport au réel, c'est-à-dire non pas de retrouver la réalité dans sa pureté virginale, mais de repenser la légitimité de nos déterminations actuelles.

Le dépassement de l'antinomie entre vérité et mensonge grâce à la conceptualisation des effets de vérité est crucial en ce qu'il nous permet de réexaminer sous un autre angle la croyance « romantique » aux dangers de la vérité. Si l'antinomie entre vérité et mensonge est secondaire du point de vue des effets de pouvoir, alors que condamne-t-on vraiment lorsqu'on prétend condamner « la vérité » ?

Ce qui est remis en cause dans tout discours « hétérodoxe » n'est pas la vérité mais plus profondément l'autorité qui fonde cette vérité, qui la produit et la fait fonctionner. Rappelons-le : si Socrate est mis à mort, ce n'est pas parce qu'il aurait dit aux Athéniens une vérité de trop, qu'il aurait été insupportable d'entendre, mais précisément parce qu'il refusait de respecter le serment de 403, et que lors de son procès il a méprisé et tourné en ridicule les institutions de la Cité. Si les Chrétiens des premiers siècles ont été persécutés par les Romains, ce n'est pas parce qu'il fallait à tout prix faire taire la vérité révélée, mais parce qu'ils représentaient une force subversive qui refusait l'autorité temporelle de l'Empire. Si Galilée est harcelé par l'Inquisition, ce n'est pas parce que l'institution pense que Galilée a raison, mais précisément parce que de son point de vue il se trompe, et que son discours remet en cause la vérité sur laquelle repose l'autorité de l'Église. Les journalistes ne meurent pas parce qu'ils diffusent des vérités, mais parce que les vérités qu'ils révèlent exposent les relations de pouvoir, leurs mécanismes et leurs artifices dans leur nudité. D'une manière ou

d'une autre, le danger provient toujours de la remise en cause du discours fondateur de l'autorité.

Pourtant, l'autorité ne se résume pas simplement à ce qui fait obéir, à ce qui produit l'obéissance. On ne peut simplement définir l'autorité comme « ce qui fait obéir », car il est clair que si la violence, par exemple, peut bien contraindre à l'obéissance, le fait d'y recourir est le signe le plus certain de la faillite de l'autorité. Comme le souligne Monique Castillo à propos de la relation parent-enfant, « si l'autorité n'est ni la coercition ni la violence, elle n'est pas non plus de l'ordre de l'argumentation et de la discussion. Ainsi, accomplir un acte d'autorité, c'est se faire comprendre sans s'expliquer. »³⁵⁷ On ne peut limiter l'autorité à sa définition fonctionnaliste. Comme le rappelle Hannah Arendt, le fait que je me serve parfois du talon de ma chaussure comme d'un marteau ne fait pas pour autant de ma chaussure un marteau³⁵⁸.

Une première caractéristique essentielle de l'autorité serait qu'elle « implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté »³⁵⁹. L'autorité exclurait donc tout autant la contrainte que la persuasion. La contrainte ne peut être confondue avec l'autorité parce qu'elle implique l'exercice d'une force extérieure incompatible avec la libre obéissance. Dès qu'il y a contrainte physique, l'autorité disparaît : un esclave enchaîné obéit, mais la question de savoir s'il reconnaît ou non l'autorité du maître est superflue. En revanche, pour un esclave libre d'entrave, la question de l'autorité est essentielle : sans la reconnaissance par l'esclave de l'autorité du maître, rien ne l'empêcherait de s'enfuir. Quant à la persuasion, si elle respecte bien la liberté de chacun, elle suppose un ordre égalitaire incompatible avec l'idée d'autorité. La démocratie athénienne de l'époque classique reposait sur ce type de mécanisme : une arène d'égaux dans laquelle se distinguaient les meilleurs orateurs. Les rhéteurs n'avaient à proprement parler aucune autorité politique sur leurs pairs, aucune position de maîtrise institutionnalisée. L'obéissance qu'il parvenait éventuellement à produire par leurs discours étaient limitées dans le temps et l'étendue par la liberté irréductible de ceux qu'ils persuadaient. L'ordre autoritaire peut ainsi être défini comme un ordre inégalitaire qui malgré tout reste non-violent, un ordre auquel chacun consent librement, sans artifice :

³⁵⁷ M. Castillo, *L'éducation, entre crise et besoin d'autorité* (2013), in J.-P. Margueron (dir.), *Inflexions. Civils et militaires : pouvoir dire*, n° 24, Paris, La documentation française, 2013, p. 61.

³⁵⁸ H. Arendt, *La crise de la culture* (1961), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, chapitre III, *Qu'est-ce que l'autorité ?* (1959), traduction de Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons, p. 680 : « C'est comme si j'avais le droit de baptiser marteau le talon de ma chaussure parce que, comme la plupart des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur. »

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 684.

« La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune, ni sur le pouvoir de celui qui commande ; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée. »³⁶⁰

Mais pourquoi des hommes obéiraient-ils librement à d'autres ? Comment expliquer la possibilité d'une hiérarchie qui se suffirait en quelque sorte à elle-même, qui ne reposerait sur rien d'autre qu'elle-même ? D'où provient la légitimité de la hiérarchie dans l'ordre autoritaire ? Afin de rendre compte de cette deuxième caractéristique essentielle, Arendt reprend l'histoire et l'étymologie du concept d'autorité. C'est en quelque sorte à la manière nietzschéenne qu'Arendt opère une généalogie qui révèle premièrement que l'autorité n'a pas toujours existé : elle n'est donc pas une constante biologique, inscrite dans les gènes de l'humanité ; deuxièmement, Arendt rappelle que le concept est d'origine romaine : c'est donc précisément à l'expérience politique romaine que l'autorité correspond, et en ce sens le type de gouvernement que l'autorité implique ne pouvait qu'être absolument étranger à des penseurs comme Platon et Aristote. L'autorité comme régime gouvernemental était inconnue des Grecs. Le gouvernement autoritaire ne peut donc être confondu avec la tyrannie ou l'état de guerre, qui constituaient les « deux sortes de régimes auxquels ils pouvaient se référer et dont ils ont dérivé leur philosophie politique »³⁶¹. L'apparition du concept d'autorité marque donc une rupture spécifiquement romaine avec l'expérience politique du monde grec.

Étymologiquement, le latin *auctoritas* dérive du verbe *augere*, que l'on peut traduire par « augmenter », et « ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment [...] c'est la fondation »³⁶². C'est bien sûr de la fondation de Rome qu'il est ici question, fondation qui constitue à la fois le mythe et l'expérience politique première de tout citoyen Romain. Dans l'expérience grecque, il y avait *polis* partout où des Grecs étaient rassemblés. La multiplication de Cités-États vivant en autarcie autour du bassin méditerranéen constituait tout autant d'actes de fondation parsemés dans le temps et l'espace. Tandis que dans l'expérience romaine, il n'y a qu'une seule fondation : celle de l'*Urbs*, celle de Rome, qui est destinée à toujours s'étendre, mais pas à se reproduire. Contrairement aux Grecs, qui fondaient des colonies, les Romains ont eu à dessein d'étendre la Ville jusqu'à ce qu'elle recouvre finalement l'ensemble du monde occidental ; les colonies grecques jouissaient d'une

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 672.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 683.

³⁶² *Ibid.*, p. 699.

autonomie politique et administrative, tandis que le monde romain était constitué de Provinces administrées centralement par Rome. Aux yeux d'un citoyen Romain, est autorité tout ce qui participe de cette expérience de conservation et d'extension de la fondation originelle.

La fondation romaine définit un rapport vertical au passé auquel l'autorité se superpose. Le caractère sacré de la fondation fixe un point dans le passé à partir duquel toute la tradition se déploie, et auquel les Romains sont re-liés ; autrement dit, *religare* n'avait pas initialement son sens actuel, la religion ne reliait pas les hommes entre eux : ce à quoi les hommes étaient reliés, c'est à ce passé mythique de la fondation. L'autorité s'appuie sur la tradition et la religion, elle ne se confond pas avec elles. Ce qui permet à l'autorité romaine de fonctionner comme un ordre vertical, inégalitaire et pourtant non-violent, c'est le caractère sacré, indépassable et inaliénable de la fondation de l'*Urbs*.

Par conséquent, on ne peut définir l'autorité non pas simplement comme ce qui fait obéir : au-delà de toute réduction fonctionnaliste, l'autorité n'est autre que la reconnaissance d'un fond commun sur lequel repose la légitimité de la hiérarchie, par les gouvernants comme par les gouvernés, par ceux qui commandent comme par ceux qui obéissent. L'autorité parentale repose sur la reconnaissance de la position des parents comme chefs de famille, par les parents eux-mêmes comme par leurs enfants. L'autorité du maître d'école repose sur la reconnaissance commune du savoir et de sa valeur, l'autorité du prêtre repose sur celle de sa compétence religieuse et morale, etc. Hors de cette reconnaissance commune, il n'y a pas d'autorité possible.

L'analyse par Hannah Arendt du concept d'autorité nous permet de mieux comprendre ce qui est en jeu dans le courage de la vérité. Comme nous avons pu le voir par l'intermédiaire des exemples de Socrate, de Galilée, de Giordano Bruno, ou même de ceux tirés de la politique contemporaine, ce n'est jamais la vérité qui est directement en cause. Il n'est jamais question de faire taire celui qui dit la vérité parce qu'il dit la vérité, il n'est jamais question de censurer, de poursuivre ou d'assassiner un homme parce qu'il dit vrai, mais parce que ce qu'il dit remet en cause les fondements de l'autorité. Autrement dit, encourt des risques celui qui refuse la reconnaissance commune qui fonde l'ordre social, le pouvoir politique, la hiérarchie entre les hommes. La critique est dangereuse non pas simplement parce qu'elle réclame une vérité autre, mais parce qu'elle se réclame d'une vérité dont les effets de pouvoir sont tels qu'ils invitent d'autres hommes à la désobéissance, à la sédition, à la subversion, en définitive à ce refus de reconnaître la légitimité de l'acte de fondation originel. Ce n'est donc pas la vérité en général qui réclame du courage, car toutes les vérités ne sont pas également risquées.

C'est la vérité en tant qu'elle implique des effets éthiques et politiques de refus et de désobéissance qui appelle au courage et à la prudence. On ne condamne pas un homme parce qu'il dit la vérité, mais parce qu'il veut désobéir. Par conséquent, tout courage de la vérité est primordialement et principalement un courage de la désobéissance.

PARTIE III : COURAGE ET DÉSObÉISSANCE

Force est de constater que la conception romantique de la vérité, malgré tout ce qu'elle peut avoir de superficiel et d'illusoire, s'est imposée. Ce mythe d'une vérité sacrée suspendue au courage des hommes rares est devenu notre *doxa*. N'est-il pas ironique qu'une théorie qui clame la bêtise de la majorité des hommes soit parvenue à s'imposer comme une évidence à une majorité d'entre eux ? Preuve, s'il en fallait, de l'extraordinaire force de persuasion de cette conception du vrai.

Sans doute doit-elle une part importante de son efficacité au fait qu'il s'agit d'une stratégie élective, qui anoblit celui qui l'adopte et la reprend à son compte : tout à coup, le voilà qui fait partie de cette minorité de ceux qui savent, de ceux qui ne sont plus des moutons – sans même voir ce que ce type de raisonnement a de moutonnier. En somme, si cette conception a connu un tel succès, c'est sans doute parce qu'elle nous flatte. Il nous plaît de nous reconnaître dans un tel partage des hommes, qui clame à peu de frais notre supériorité fantasmée. Les démagogues de tout crin ne s'y sont pas trompés, qui tous clament leur courage de dire ce vrai si risqué, si « dérangeant ».

Pourtant, ce que l'on appelle « courage de la vérité » n'a paradoxalement que peu à voir avec la vérité proprement dite. Comme nous l'ont révélé les procès de Socrate, Galilée et Giordano Bruno, c'est bien davantage le pouvoir, et plus précisément l'autorité, qui exigent des hommes courageux, des hommes prêts à lui déplaire, à lui opposer un refus, à lui résister. Autrement dit, le courage de la vérité ne peut être qu'une attitude qui s'oppose diamétralement à la conception fantasmée des dangers du vrai, en ce qu'elle amène à considérer que le risque n'est pas une preuve *a priori* de la valeur épistémique de la vérité, mais une conséquence de la dimension kratogénétique des énoncés. Il s'agit de résister à l'illusion élective de la vérité : le problème n'est pas tant de reconnaître le vrai lorsqu'enfin il se manifeste, que de refuser l'évidence aveuglante de sa manifestation.

Concevoir le courage de la vérité comme un courage de la désobéissance est cependant loin d'aller de soi. Car si tout courage est bien essentiellement courage de désobéir, cela signifie-t-il pour autant qu'il faudrait désobéir à tout, tout le temps, par principe ? Il semble bien caricatural de réduire le courage à une attitude de rébellion aveugle et bornée. L'éducation, par exemple, ne requière-t-elle pas l'obéissance de l'enfant pour permettre la

transmission des vertus comme des savoirs ? Que serait une école dans laquelle aucun enfant n'obéirait à l'adulte détenteur du savoir ? Un certain degré d'obéissance semble indispensable lorsqu'on souhaite accéder à la vérité.

Sur un plan politique également, notre modernité n'a pas pour habitude d'associer désobéissance et liberté. Bien au contraire, c'est l'obéissance aux lois produites par une raison universalisée qui permet à l'individu de s'extirper de ses déterminations particulières et d'exercer sa liberté : pour les penseurs de l'État moderne du Droit Naturel et du Contrat Social, l'homme est libre lorsqu'il obéit aux lois de la liberté. Que signifie alors la désobéissance ? En particulier en démocratie, la désobéissance n'est-elle pas synonyme de délit, de violence et d'iniquité ?

D'un point de vue métaphysique, une conception du courage comme capacité à désobéir ne semble pas faire davantage l'unanimité : le christianisme ne définit-il pas à l'inverse le courage comme notre capacité à obéir à l'ascétisme de la loi de Dieu plutôt qu'aux tentations et aux plaisirs de la chair ?

Enfin, si le courage consiste à résister à l'évidence du pouvoir, est-ce à dire que le courage ne peut être qu'une vertu des gouvernés ? N'existe-t-il pas un courage propre aux gouvernants, un courage sincère qui ne se réduise pas aux artifices du populisme et du marketing politique ?

Le problème des rapports entre obéissance et liberté est manifestement central. À quoi obéit-on lorsqu'on obéit ou lorsqu'on désobéit ? Comment obéit-on ? Obéit-on toujours de la même manière, quelles que soient les circonstances ? Peut-on concevoir le courage de manière à nous extirper des paradoxes de la dialectique de l'obéissance et de la liberté ?

III.1. Du courage d'obéir

Lorsque les dignitaires nazis capturés ont été jugés à Nuremberg, la quasi-totalité d'entre eux ont adopté le même type de défense : ils n'étaient au courant de rien ou presque, et du peu qu'ils étaient informés on ne pouvait les tenir responsables, dans la mesure où ils s'étaient contentés d'obéir aux ordres. Même chose pour Eichmann, quinze ans plus tard, qui ajouta même n'avoir fait que son devoir en obéissant. En toile de fond de ce déni de responsabilité se trouve le déni de justice que constitue la vague de suicides qui parcourt l'Allemagne en avril-mai 1945 ; en particulier les suicides de Hitler, Goebbels et Himmler avant leur capture. Les responsables étaient morts, laissant à des survivants « qui n'avaient fait qu'obéir » le poids de toute la culpabilité des massacres – telle était du moins la version donnée par ces hommes incriminés.

Diamétralement opposée à leur conduite on retrouve celle de Socrate qui, emprisonné et condamné à mort, refuse de se soustraire à la sentence alors que l'évasion est possible. Socrate n'est pas coupable des crimes dont on l'accuse, mais il accepte néanmoins de les payer de sa vie. C'est-à-dire que Socrate accepte d'assumer la responsabilité de crimes qu'il n'a pas commis, tandis que les Nazis refusent d'assumer la leur pour des crimes bien réels. Les Nazis se sont soumis aveuglément à l'obéissance, et de cette soumission prétendent tirer un droit à l'irresponsabilité. Socrate, en revanche, fonde sur son indépassable responsabilité la nécessité de son obéissance. Socrate, écrit Merleau-Ponty, « a une manière d'obéir qui est une manière de résister »³⁶³.

De cette simple confrontation, il nous faudrait faire le constat qu'il existe différentes manières d'obéir et de concevoir l'obéissance, au point de paraître antinomiques les unes aux autres. Comment expliquer un tel écart ?

Notre culture a fabriqué un modèle de courage qui repose sur l'obéissance, envers et contre tout. Au premier abord, il peut sembler tout à fait paradoxal d'associer courage et obéissance. N'est-il pas toujours plus confortable d'obéir ? N'obéit-on justement pas pour ne pas avoir à faire preuve de courage, comme l'a illustré l'attitude des Nazis ? Si obéir se résume à subordonner sa liberté à la volonté d'autrui, on voit mal en quoi l'obéissance laisserait une quelconque prise au courage.

³⁶³ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (1953), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960, p. 41.

Le dictionnaire nous donne une définition que l'on pourrait qualifier de circonstancielle du courage : « Fermeté de cœur, force d'âme qui se manifestent dans des situations difficiles obligeant à une décision, un choix, ou devant le danger, la souffrance. »³⁶⁴ C'est-à-dire que le courage se manifesterait en certaines occasions particulières qui requièrent notre valeur. Le courage, au sens le plus large, serait cette capacité qu'ont les hommes d'accomplir des actes en dépit des obstacles qui viennent les entraver. Ces obstacles seraient essentiels : ce sont eux qui mobilisent le courage, qui l'invoquent et sans lesquels il ne saurait se manifester. Ils sont compris ici en un sens très large : il peut s'agir aussi bien d'un danger mortel, tel un soldat ennemi qui se précipite sur nous, que d'une faiblesse de caractère, telle une tendance naturelle à la paresse, ou même encore d'un conflit de devoirs, lorsqu'il s'agit par exemple de savoir que faire face à un ordre injuste. On comprend aisément que la diversité de ces situations ne suscite pas le même type d'obéissance, ni le même type de danger. Dès lors, rassemblent-elles un même courage, une même force qui nous permettrait malgré tout d'agir librement ? Le courage est-il réductible à une définition négative, au simple fait de ne pas se laisser décourager ?

Le courage suppose par conséquent une décision risquée, coûteuse, un choix que l'on préférerait bien souvent ne pas avoir à faire. Pourquoi n'existerait-il donc pas également un courage de l'obéissance, qui se manifesterait lorsqu'il nous coûte davantage d'obéir que de désobéir ? N'est-il pas en effet simpliste d'affirmer que le confort est nécessairement du côté de l'obéissance ? De fait, il était sans aucun doute plus courageux de la part de Socrate d'obéir aux lois, dussent-elles causer sa mort, que de s'enfuir lorsque c'était possible. Concevoir le courage comme cette force qui nous permet de faire le bon choix lorsqu'il nous en coûte n'exclurait alors en rien de penser l'obéissance comme un catalyseur efficace.

Pourtant, c'est ce que l'obéissance peut avoir de vil, de monstrueux, de proprement catastrophique et surtout de lâche que le XX^e siècle a révélé. De la Première Guerre Mondiale au Rwanda, en passant par la Shoah, l'obéissance a perdu son masque vertueux. La voix de La Boétie s'est à nouveau fait entendre, qui dénonçait déjà notre propension répugnante à la servitude. Le XX^e siècle a démultiplié des manières d'obéir qui ne sont que des manières de se soumettre. Il a montré le vrai visage de la docilité. Dès lors, la tâche du courage n'est-elle pas de repenser, de reconfigurer et de recréer notre rapport à l'autorité ?

³⁶⁴ Cf. le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : <http://www.cnrtl.fr/definition/courage>

III.1.1. Le courage homérique

L'angoisse de l'homme face à la mort a constitué une matrice fondamentale pour les diverses traditions du courage. De fait, si le courage consiste essentiellement à surmonter notre peur, alors pourquoi ne pas le penser en rapport sa forme paroxystique, celle qui définit la conscience de l'homme : celle de sa fin.

Commençons par rappeler toutefois qu'aux yeux des héros de *Illiade*, la mort a un statut très ambigu. D'une part, elle est profondément haïssable, comme le prouvent les qualificatifs invariablement négatifs dont est affublé l'Hadès : « l'odieux Hadès »³⁶⁵, « le monstrueux Hadès »³⁶⁶, « Hadès inflexible et toujours indomptable », raison pour laquelle « plus qu'aucun autre dieu, les hommes le détestent »³⁶⁷, Hadès au « domaine effroyable et plein de moisissure, qui provoque l'horreur des habitants du ciel »³⁶⁸. Le trépas lui-même est tantôt « cruel »³⁶⁹, tantôt « odieux »³⁷⁰. Pour un Grec, ce que la mort annonce est détestable. Elle ne représente absolument rien d'enviable ou d'attirant. Aucune félicité n'attend l'homme après sa vie. Toute l'épaisseur, la signification et l'intensité de son existence ne se déploient que dans ce monde-ci, parmi les hommes. Et c'est là que réside une ambiguïté, soulignée par J.-P. Vernant dans l'article intitulé *Mort Grecque, mort à deux faces*³⁷¹ : la mort est haïssable, mais il est malgré tout désirable de mourir jeune et au combat, afin de laisser aux vivants le souvenir d'une vie intense et glorieuse, une quintessence d'actes héroïques.

Aussi, la mort est paradoxalement rendue nécessaire par une quête d'immortalité. Cette immortalité n'est pas une immortalité métaphysique, une survivance heureuse de l'âme qui jouirait de délices paradisiaques. Celle à laquelle aspire le héros, ce n'est autre que celle que peuvent lui prodiguer les vivants, à travers leurs mémoires et leurs récits. L'immortalité héroïque ne se situe pas dans un quelconque séjour éternel des bienheureux, mais elle doit paradoxalement être comprise comme survivance dans la mémoire collective des vivants. L'immortalité se trouve ici-bas. C'est pourquoi Hector, lorsqu'il se sait condamné, s'exclame :

³⁶⁵ Homère, *Illiade*, traduction de Robert Flacelière, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de La Pléiade », 1955, p. 227.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 173.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 443.

³⁶⁹ *Ibid.*, par ex. p. 481.

³⁷⁰ *Ibid.*, par ex. p. 490.

³⁷¹ J.-P. Vernant, « *Mort grecque, mort à deux faces* », Paris, Gallimard, *Le Débat*, 1981, n° 12, pp. 51-59 : « Ou bien une longue existence, en son pays, dans la paix du foyer et l'absence de toute gloire. Ou bien la « vie brève », la « prompte mort », en pleine jeunesse, sur le champ de bataille, et une gloire impérissable. »

« Me voici maintenant prisonnier du Destin. Non, je ne mourrai pas sans lutte ni gloire, ni sans un grand exploit dont le récit parvienne à la postérité »³⁷²

En partant de cette ambiguïté, prenons le temps de dégager les caractéristiques principales du courage homérique pour mieux analyser ultérieurement l'originalité de celle qui a fini par s'imposer jusqu'à nous : la conception chrétienne.

Le courage homérique subsiste de nos jours sous une forme caricaturale, guerrière, qui alimente abondamment notre imaginaire. Il est représenté comme cette capacité qui permettrait de dépasser sa propre peur et sa lâcheté pour accomplir des actions héroïques face à une mort quasi-certaine. Nos Achille modernes, sous l'apparence des super-héros américains, reprennent une certaine mythologie du surhomme, de la puissance et de la valeur, qui les élève au-dessus du commun des mortels, au-delà de l'humanité. Mais cette image d'Épinal du courage héroïque ne fait pas justice à la profonde originalité du concept homérique, à ce qu'il a de tout à fait étranger à notre modernité.

Premièrement, le courage est la vertu des hommes, au sens masculin du terme. Comme l'atteste aussi bien son étymologie grecque que latine, le courage est ce qui distingue l'homme d'un côté, de la femme et de l'enfant de l'autre. L'homme (*anēr*, *vir*) ne devient homme que si et lorsqu'il fait preuve d'*andréia* (ou de *virtu*). Le courage au combat joue ainsi un rôle que l'on pourrait assimiler à celui d'un rite de passage : celui de l'enfance à l'âge adulte, celui de l'homme au citoyen libre. Le courage homérique est ainsi avant toute chose un courage viril.

Deuxièmement, il ne s'agit pas seulement de distinguer les hommes des femmes et des enfants, mais également de distinguer les hommes entre eux. Toute l'axiologie morale d'Homère ne peut être comprise que dans son rapport à l'*arètè*, la valeur. L'*Iliade* ne cesse de représenter par l'intermédiaire de ses différentes scènes de conseils la rivalité profonde qui régit les relations entre les hommes libres. Chacun se doit d'être le meilleur, le *primus inter pares*, et d'être reconnu et honoré comme tel. Aussi chacun des héros incarne un modèle, ou une vertu, d'après laquelle on le nomme et qu'il n'hésite pas à faire valoir s'il s'estime déconsidéré : Achille incarne le courage invincible au combat, Agamemnon la puissance souveraine, Patrocle l'amour et l'amitié, Ulysse l'intelligence rusée, Diomède la tempérance, Hector la piété familiale et religieuse, Pâris la beauté, etc. Outre une fonction poétique, la répétition systématique des épithètes homériques sert à marquer ce qui distingue infailliblement chaque héros, autrement dit ce qui, aux yeux de tous les autres, incarne sa valeur et sa gloire.

³⁷² Homère, *Iliade*, op. cit., p. 481.

C'est pourquoi, troisièmement, le courage homérique n'existe que comme extériorisation. Il n'est ni une caractéristique psychologique, ni un état d'âme. Il est tout entier dans la manifestation phénoménologique, dans une visibilité que l'on pourrait presque qualifier de publique, par l'homme de sa puissance. Il n'y a de gloire que dans l'exposition et l'éclat : cela n'aurait aucun sens pour Achille de porter un masque, de chercher à camoufler son identité. Au contraire, les brumes et nuages de l'*Illiade* qui permettent parfois aux héros de se soustraire à une mort certaine ne sont considérés que comme des stratagèmes honteux, utilisés par les dieux pour dénier au vainqueur une gloire méritée³⁷³. Les dieux usurpent aussi parfois l'apparence d'autres hommes afin de tromper les mortels ; mais que ce soit pour les sauvegarder ou pour les perdre, ce n'est jamais présenté sous un jour positif. Ainsi, Achille, trompé par Apollon, s'exclame avec une rage qui lui fait dépasser les bornes de la pitié :

« Tu t'es joué de moi, toi qu'on dit Secourable, le plus cruel des dieux, en m'éloignant des murs pour me conduire ici ! Sans cela, d'autres preux, par centaines, avant de retourner à Troie, auraient mordu la terre. C'est toi qui m'as privé de cette grande gloire en sauvant les Troyens, - sans risque, n'ayant pas à craindre de vengeance. Ah ! tu le paierais cher, si j'étais assez fort ! »³⁷⁴

De même Hector est trompé par Athéna, qui le pousse à sa perte en adoptant l'apparence de son frère Déiphobe (« Ayant ainsi parlé, Pallas *perfidement* lui montre le chemin »³⁷⁵). Il n'y a donc aucune gloire dans la dissimulation. C'est en faisant éclater sa force et son courage aux yeux de tous que le guerrier Grec devient un héros, qu'il se fait un nom. C'est cette *continuité entre nom et renom* qui explique dans un même mouvement le rejet de l'anonymat et de la dissimulation. En définitive, il n'y a de courage que dans l'exposition de soi dans un espace ouvert, que ce soit l'assemblée ou le champ de bataille.

En conséquence, quatrièmement, le courage homérique ne peut être qu'une vertu individuelle et aristocratique. Il s'agit d'une vertu individuelle dans la mesure où elle singularise le héros et lui apporte une gloire qui lui est propre : dans l'épopée homérique, on n'est jamais courageux ensemble, collectivement. Au contraire, le récit se focalise tour à tour sur les exploits accomplis par tel ou tel héros. Ainsi, Achille terrorise à lui seul une armée entière :

« Achille coupe en deux la foule des Troyens : les uns, il les poursuit vers la plaine et la ville [...] ; les autres, il les pousse – une bonne moitié – vers le fleuve profond aux tourbillons d'argent. [...] Comme

³⁷³ Cf. Homère, *Illiade*, *op. cit.*, p. 471 par exemple : « Alors le Péléide attaque le divin Agénor à son tour, mais Phoebos Apollon lui refuse la gloire : il enlève Agénor, le dérobe derrière une épaisse vapeur et le conduit en paix à l'écart du combat. »

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 473 ; je souligne.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 481 ; je souligne.

on voit s'envoler et fuir des sauterelles devant l'élan du feu vers les rives d'un fleuve, [...] devant Achille ainsi le cours bruyant du Xanthe aux profonds tourbillons se remplit à la fois d'hommes et de chevaux. [...] On croirait voir un dieu. »³⁷⁶

Achille écrase de sa gloire des hommes réduits à l'impuissance. Mais il ne faudrait pas confondre une telle emphase avec un simple effet de style de la part d'Homère, car à cette glorification d'Achille correspondent des buts politiques et pédagogiques précis. De fait, la mise en scène poétique du courage héroïque est tout à la fois au service d'une conception aristocratique du pouvoir et d'un modèle spécifique d'éducation. D'une part, les héros ne sont en effet pas seulement les meilleurs au sens moral du terme. Ils ne se distinguent pas uniquement par leurs qualités ou par leurs actions exceptionnelles, ils sont aussi rois ou fils de rois, c'est-à-dire qu'ils détiennent l'autorité politique sur leurs peuples respectifs. Il y a dans l'épopée homérique homogénéité, continuité entre la distinction par la valeur et la distinction par le rang, entre l'*aretè* et l'*aristes*. Cette continuité entre noblesse de cœur et noblesse de rang est assurée par leur noblesse de sang : tous les héros peuvent faire remonter leur ascendance généalogique à un dieu ou à un être mythique. Aussi Achille est-il le petit-fils d'Éaque, l'un des trois juges des enfers, et le fils de Thétis, une nymphe marine ; Priam et ses fils Hector et Pâris sont des lointains descendants de Zeus, ainsi qu'Agamemnon et Ménélas du côté des Achéens ; et ainsi de tous les héros. Aux yeux de cette Grèce pré-démocratique qui est celle d'Homère, le héros est l'incarnation d'une identité entre pouvoir politique, valeur morale et ascendance mythique. De cette identité découle d'autre part un modèle d'éducation conçu sur le mode de l'imitation, auquel Platon s'opposera : le héros joue le rôle d'un idéal normatif auquel tout jeune citoyen grec peut et doit se rapporter afin de devenir à son tour un *kaloskagathos*, c'est-à-dire un homme de bien, un citoyen vertueux qui participe activement à la vie politique et à la défense armée de la Cité. La conception homérique du courage est profondément liée à la forme d'organisation politique au sein de laquelle il prend corps.

Cinquièmement, le héros homérique entretient un lien particulier avec le divin. Outre son ascendance, il est caractérisé par sa grande piété. Comme le rappellent Claude Orrieux et Pauline Schmitt-Pantel, « entre deux combats, les héros sacrifient aux dieux et festoyent [*sic*]. Ils font de même de retour dans leurs palais. On les voit rarement occupés à d'autres tâches sinon celles du conseil ou celles que requièrent les dieux. »³⁷⁷ Il s'agit non seulement d'éloigner de soi la colère des dieux, qui peut être fatale, mais aussi de s'attirer leurs grâces.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 455.

³⁷⁷ C. Orrieux et P. Schmitt-Pantel, *Histoire Grecque* (1995), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige manuels », 2004, p. 47.

Par les honneurs et les sacrifices rendus, les héros ouvrent un espace de dons et de contre-dons avec les divinités, un commerce au sens large, aussi bien d'échange de biens et de bienfaits que de dialogue. En contrepartie des nombreux sacrifices qui leur sont consacrés tout le long du poème, les dieux offrent leur protection, telle Aphrodite qui soustrait Pâris à une mort certaine sous les coups de Ménélas. Ils peuvent aussi offrir des armes invincibles, telle Thétis qui apporte à Achille les présents d'Héphaestos. À l'inverse, ils punissent sévèrement ceux qui insultent leurs prêtres, tel Apollon qui déclenche la peste dans le camp des Achéens pour punir Agamemnon du traitement infligé à Chrysès. Le courage s'inscrit dans cette logique d'échange entre héros et dieux : il fait partie des contre-dons divins. Ce n'est pas une vertu qui émane du sujet, qui trouverait sa source en lui. Le courage homérique n'a ainsi rien à voir avec une quelconque force de caractère. Au contraire, il serait plus proche d'un effet de la piété du héros, un cadeau des dieux. Le courage ne naît pas du cœur, il est inspiré de l'extérieur, comme on peut le lire au Chant XIII lorsque Poseidon l'insuffle aux deux Ajax :

« Avec son bâton, il les touche tous deux et verse dans leur cœur une puissante fougue, en allégeant leurs corps, des jambes jusqu'aux bras [...] »

Ajax. - Voici que, tout à coup, ma redoutable main frémit aussi d'ardeur, que ma fougue s'éveille et que mes pieds, sous moi, brûlent de s'élancer. Je suis impatient d'attaquer, même seul, le Priamide Hector, bouillonnant de violence. »³⁷⁸

Le héros homérique est ainsi un héros tout à fait paradoxal : il est le jouet des dieux, l'intermédiaire à travers lequel ils règlent leurs conflits, à la fois surhomme et victime de leurs caprices. Dès lors, le courage ne consiste pas à affirmer sa liberté au sens métaphysique, il est une bénédiction accordée par les dieux afin de permettre aux hommes vertueux de réaliser des actes glorieux qui resteront dans la mémoire des vivants. Autrement dit, le courage héroïque est un don d'immortalité.

Par conséquent, le héros apparaît comme une figure complexe et contrastée. Il est pris tout à la fois dans un système d'impératifs agonistiques (faire valoir son nom et sa valeur face à ses pairs), politiques (faire valoir son rang tout en respectant la hiérarchie des souverains), religieux (respecter les dieux et honorer leurs volontés), et amoureux (*eros* entre Achille et Patrocle, mais aussi amour filial entre Priam et Hector). Les nombreuses scènes de conseil illustrent la difficulté pour le héros de concilier ou de hiérarchiser convenablement ses divers impératifs. À cet ensemble de contraintes s'ajoute la tyrannie du destin qui soumet aussi bien les mortels que les immortels : tout homme a une destinée, à laquelle rien ne saurait le

³⁷⁸ Homère, *Iliade*, op. cit., pp. 306-307.

soustraire. Zeus assiste impuissant à la mort de Sarpédon, qu'il désirerait pourtant sauver ; Achille sait qu'il mourra devant Troie après s'être couvert de gloire, etc. Aussi, en aucune manière le courage héroïque n'aurait pour fonction de permettre au héros d'affirmer sa liberté. La liberté n'est pas en question, elle est acquise. C'est l'immortalité que le héros recherche, ce sont ses hauts faits et ses belles paroles qui doivent éclater dans un espace de visibilité publique, restreint, ritualisé et conflictuel, sur lequel il n'a que peu de prise. Le courage héroïque peut ainsi être conçu comme une vertu politique et religieuse, grâce à laquelle des individus deviennent non seulement des hommes, voire même les premiers des hommes, mais se voient encore offrir l'opportunité de s'élever à l'immortalité, de dépasser leur condition d'homme et les contradictions auxquelles cette condition les confronte.

III.1.2. Le courage hoplitique

Si la conception homérique du courage était intrinsèquement liée au régime aristocratique, on pourrait en conséquence assumer que l'apparition progressive de la démocratie a elle-aussi exercé une influence considérable sur l'évolution de l'*aretè*. De fait, l'émergence de nouvelles structures politiques se produit conjointement avec l'apparition progressive d'un nouveau type de guerrier : l'hoplite, dont le nom provient du grand bouclier que portait chaque fantassin (*hoplon*). La particularité de cet équipement est qu'il modifie radicalement l'art de la guerre, en ce qu'il permet non seulement à chaque soldat de se protéger lui-même sur son flanc gauche, mais aussi de protéger un compagnon sur son flanc droit. Dès lors, on ne combat plus à char et en duel devant la piétaille, comme c'était le cas dans l'*Iliade*, mais en phalange, c'est-à-dire à pied et en rangs serrés. La corrélation entre la transformation de la structure sociale et politique des communautés d'un côté, et l'apparition de la phalange hoplitique de l'autre, est si forte qu'on a pu parler de « révolution hoplitique »³⁷⁹. Malgré ce que le terme « révolution » peut laisser entendre, ces changements ne sont apparus que progressivement (ils se sont étalés sur trois siècles environ) et de manière tout à fait dispersée dans le monde grec. Si on peut bien parler de révolution, c'est davantage en référence à la profondeur des changements occasionnés qu'à leur soudaineté. Aussi, il convient de s'interroger : pourquoi une transformation de l'art de la guerre aurait-elle des

³⁷⁹ C. Orrieux et P. Schmitt-Pantel, *Histoire Grecque* (1995), *op. cit.*, pp. 59-61. Cf. également M. Detienne, *La phalange : problèmes et controverses*, in J.-P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « Point Histoire », 1999, pp. 157-188.

conséquences sociales et politiques si importantes ? Inversement, en quoi des mutations sociales et politiques seraient-elles susceptibles d'influer la manière dont les hommes se font la guerre ? Quelle conception du courage ces mutations ont-elles été amenées à valoriser ?

Le fait de combattre regroupés et en rang serrés représente une évolution très importante par rapport aux combats que met en scène Homère dans son poème.

Tout d'abord, il n'est plus question de se démarquer, de s'élancer vers l'avant pour aller chercher une gloire d'autant plus éclatante qu'elle sera solitaire. La formation en phalange implique que chaque combattant est responsable de la protection du flanc droit de son voisin immédiat, et qu'à son tour il remet sa vie entre les mains d'un autre, chargé de protéger son propre flanc. Ce n'est donc plus la valeur et l'adresse au combat d'un seul qui importe, mais la capacité d'un groupe à rester en cohésion, solidaire et coordonné. L'individualité solaire des héros homériques s'efface devant cette nouvelle logique de groupe : cette indistinction tant redoutée est devenue nécessaire. L'individu doit sa survie au groupe comme le groupe doit sa survie à chaque individu. On se distingue désormais collectivement, l'exploit individuel est vide de sens.

Ensuite, la phalange implique un bouleversement dans l'économie du pouvoir aussi bien à la guerre que dans la communauté. À l'époque homérique, il existe une continuité entre l'*aretè* et l'*aristes* en tant que groupe social, qui assure aux familles aristocratiques aussi bien le commandement des opérations militaires que celui de la communauté. L'apparition conjointe de la phalange et de la Cité rompt la continuité aristocratique : d'un point de vue militaire comme d'un point de vue politique, la constitution de groupes de fantassins-citoyens malmène la prétention des aristocrates à l'exclusivité du gouvernement. Militairement, comme nous l'avons vu, tous les fantassins sont égaux dans la phalange. Ils sont interchangeables au sein du groupe, chacun étant à même de remplacer un camarade tombé. Politiquement, la participation à la guerre légitime la participation à la décision : l'élargissement du nombre de combattants implique la prétention d'un nombre accru de citoyens à l'exercice du pouvoir politique. C'est pourquoi, politiquement et militairement, la phalange accompagne l'avènement de la démocratie.

Enfin, cette manière nouvelle de concevoir le rôle du fantassin comme du citoyen traduit un changement axiologique de même ampleur. S'il n'est plus possible de se distinguer singulièrement à la guerre, si le combattant n'a plus de rôle qu'au sein d'un groupe, qu'advient-il de la conception homérique du courage ? La première définition que Lachès

donne du courage dans le dialogue éponyme permet de mesurer l'évolution accomplie depuis Homère :

« quand un soldat reste à son poste [en tèï taxei] et tient ferme contre l'ennemi au lieu de fuir, sache que cet homme est un brave [andreios]. »³⁸⁰

La phalange, parce qu'elle exige que chaque combattant tienne son rang afin de conserver son unité, sa cohérence et sa force, mobilise un courage d'un genre nouveau : il s'agit non plus de se mettre soi-même en scène par des actes héroïques, d'illustrer sa propre gloire, mais de *maîtriser* sa peur, de ne pas céder à la panique, dans l'intérêt de ses compagnons comme dans le sien propre.

Ce courage nouveau, intrinsèquement lié à la phalange, implique un certain nombre de déplacements bien connus mais qu'il nous faut néanmoins rappeler.

Premièrement, il ne s'impose plus de l'extérieur. Il n'est plus une inspiration divine, un don accordé par les dieux lorsque la situation l'exige. Il est une force morale, qui naît de l'intériorité. Comme l'exprime candidement Lachès :

« Il me semble que c'est une certaine force de l'âme [karteria tès psukhès], si nous considérons sa nature en général. »³⁸¹

Cette nuance amorce un virage extrêmement important, dans la mesure où elle dégage implicitement le courage de toute dimension religieuse. L'acte courageux n'est plus conditionné par la piété, par cette relation de don contre-don qui caractérisait le rapport entre les hommes et les dieux. Dans la mutation de ce rapport marchand au transcendant en un jeu horizontal d'interactions entre les hommes, ce sont non seulement les rapports de pouvoir et les structures politiques qui se trouvent modifiés, mais la représentation de la place de l'homme dans le monde : cette conception du courage comme puissance intérieure annonce la naissance prochaine d'une conception de la liberté comme liberté métaphysique et individuelle. Le courage se pense alors dans un rapport de soi à soi et de soi aux autres, mais plus dans un rapport au transcendant. En d'autres termes, ce glissement annonce l'émergence d'un questionnement de nature anthropologique.

Deuxièmement, la conception hoplitique du courage ne s'extériorise plus sous la forme d'une fureur meurtrière, comme ce pouvait être le cas chez Homère. Il n'est plus question d'être « bouillonnant de violence » comme Hector, ou « un lion, fauve dévastateur,

³⁸⁰ Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, tome II, traduction de Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 190e, p. 107.

³⁸¹ *Ibid.*, *op. cit.*, 192c, p. 109.

[...] [qui] fonce devant lui tout droit, plein de fureur, pour tuer l'un des hommes ou lui-même périr en avant, dans la foule »³⁸², comme Achille. Il s'agit de faire preuve de *taxis*, d'ordre, comme l'exprime spontanément Lachès, de savoir mobiliser cette force d'âme (*karteria*) pour faire preuve de maîtrise de soi (*egkrateia*). Ce déplacement de la fureur guerrière vers la maîtrise de soi s'accompagne d'un élargissement du domaine d'application du courage : la maîtrise de soi ne vaut plus seulement sur les champs de bataille, contrairement à la fureur guerrière, mais dans des situations extrêmement diverses. Ainsi que le souligne la question de Socrate :

« Je voulais en effet t'interroger non seulement sur le courage des hoplites, mais aussi sur celui des cavaliers et de tous les combattants en général ; non seulement sur celui des combattants, mais sur celui des hommes exposés aux dangers de la mer ; sur celui qui se manifeste dans la maladie, dans la pauvreté, dans la vie politique ; celui qui résiste non seulement aux maux et aux craintes, mais aussi aux passions et aux plaisirs [...] »

*Ainsi, tous sont courageux ; mais les uns exercent leur courage contre les plaisirs, d'autres contre les souffrances, ou contre les passions, ou contre les objets de crainte ; »*³⁸³

Entre Homère et Platon la représentation du courage a donc considérablement évolué. D'une conception caractérisée par son extériorité pure, les Grecs ont progressivement accordé une place plus importante à l'intériorité, dans la mesure où la source du courage se situe désormais en l'homme lui-même, mais également dans la mesure où ce qui le mobilise n'est plus seulement extérieur à l'homme, et peut provenir aussi bien de lui-même. C'est-à-dire que l'ennemi que mon courage doit vaincre, ce n'est plus uniquement l'homme en armes qui se dresse devant moi, ce sont tout autant mes propres faiblesses, physiques ou morales, passagères ou durables : c'est une part de moi-même. D'autre part, même si son inspiration guerrière et masculine reste très importante, le courage n'est plus uniquement une vertu aristocratique et religieuse des champs de bataille : la « révolution hoplitique » a accompagné sa démocratisation et sa sécularisation. Le courage demeure une vertu élitiste au sens moral du terme, car il symbolise la difficulté et l'exigence, mais plus au sens politique, aristocratique, du terme. Ce passage d'un « courage-ardeur » à un « courage-maîtrise »³⁸⁴ transforme en profondeur la nature de l'injonction éthique : ce n'est plus seulement le héros, l'être exceptionnel de naissance, qui doit faire preuve de courage, mais tout un chacun. De même, il n'est plus question de dépasser sa condition d'homme pour rechercher l'élévation

³⁸² Homère, *Iliade*, op. cit., pp. 445-446.

³⁸³ Platon, *Lachès*, op. cit., 191d-e, p. 108.

³⁸⁴ J'emprunte ces dénominations à l'excellent livre de Thomas Berns, Laurence Blésin et Gaëlle Jeanmart, *Du courage, une histoire philosophique* (2010), Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2010, p. 49.

vers le divin, mais de savoir tenir sa place parmi les hommes. Enfin, il n'est plus question d'atteindre l'immortalité dans une fulgurance glorieuse, mais d'apprendre à accepter la mort tout au long d'une vie de modération. Alors que la conception homérique tendait à l'*hubris*, le courage-maîtrise s'inscrit dans une continuité entre *taxis* guerrière et *sophrosunè*.

C'est cette transition d'un courage-ardeur à un courage-maîtrise qui rend possible l'apparition de la conception chrétienne du courage. Il ne s'agit pas de dire qu'il en descend en droite ligne, comme si, soudainement, le courage hoplitique s'était transformé en tout autre chose. L'émergence de la conception chrétienne du courage a été très progressive, comme l'indiquent ses nombreux emprunts au platonisme, au cynisme et au stoïcisme. On peut néanmoins affirmer qu'une rupture déterminante s'est produite lorsque le courage a glissé vers l'intériorité, et s'est rapproché d'une conquête de soi sur soi.

III.1.3. Le courage chrétien

Une expression particulière, chère à un certain homme politique contemporain qui a cru judicieux de l'ériger en programme, exemplifie plus que toute autre la conception chrétienne du courage : être courageux, ce serait se lever tôt chaque matin – pour aller travailler, en l'occurrence. Cette expression simple repose sur une représentation assez largement admise : non seulement le travail n'est pas désirable, mais il est aliénant, pénible, abrutissant, etc. Pourtant, le travail est vertueux, puisque c'est grâce à lui que chacun est à même d'affirmer son courage. Curieux paradoxe : d'un côté, il faut croire que si nous en avons la possibilité, nous resterions au lit, nous ne travaillerions pas, ou pas comme ça, ou pas à ça ; nous choisirions vraisemblablement de faire tout autre chose. D'un autre côté, il est vertueux de travailler : aucune société sans doute n'a valorisé le travail comme le fait la nôtre. Nous sommes incessamment et depuis notre plus jeune âge biberonnés à la « valeur travail », qui nous a phagocytés au point de définir aussi bien notre vie sociale que notre horizon politique et économique. Or, si le fait qu'une vertu puisse ne pas être désirable n'est déjà pas toujours évident à comprendre pour nous, ce serait même franchement incompréhensible pour Achille comme pour un Grec du V^e siècle – sans même parler de la valorisation du travail, activité réservée aux esclaves parce qu'indigne des hommes libres dans l'Antiquité. Ce que cet exemple partage avec la conception chrétienne du courage est cette mise en scène d'un conflit intérieur entre ce que nous devons faire et ce que nous avons envie de faire – entre

vertu et vices, entre raison et passions, entre devoir et désirs. En l'occurrence, nous aurions envie d'être paresseux, mais il nous faut malgré tout travailler.

Certes, ce discours chrétien s'inspire sans aucun doute du platonisme. Car ce sont bien les quatre vertus de la Cité, telle qu'elles sont exposées au Livre IV de la *République*, qui se trouvent reprises presque à l'identique par un livre grec tardif de l'Ancien Testament, le Livre de la Sagesse. On peut en effet comparer ce qui fait la « perfection » (*agathè*) de l'âme de la *polis* platonicienne, c'est-à-dire la sagesse (*sophè*), le courage (*andreia*), la tempérance (*sôphrôn*) et la justice (*dikaia*)³⁸⁵, avec les quatre vertus dites « cardinales »³⁸⁶ retenues par le christianisme : « Aime-t-on la justice ? Les vertus sont le fruit de ses efforts, car elle enseigne modération et intelligence, justice et courage, et rien n'est plus utile aux hommes pour vivre. »³⁸⁷ D'autres traductions donneront « prudence » plutôt que « intelligence » comme équivalent à *sophia*, et « tempérance » plutôt que « modération » comme équivalent à « *sôphrôn* », mais il s'agit toutefois bien des mêmes valeurs, comme le retracent Cicéron et l'auteur anonyme de la *Rhétorique à Herennius*³⁸⁸ :

« On appelle bien ce qui est d'accord avec la vertu et le devoir. On y distingue la prudence, la justice, la force d'âme et la mesure. La prudence est l'habileté à trouver le moyen de faire un choix entre le bien et le mal. On nomme aussi prudence la connaissance d'une science ; on désigne encore par prudence une mémoire bien meublée ou une expérience très diverse. La justice et l'équité attribuent à chacun ce qui lui revient selon son mérite. La force d'âme est l'élan vers les grandes choses et le mépris des choses basses, la longue patience dans les épreuves lorsqu'elle est utile. La mesure est la modération d'une âme maîtresse de ses passions. »

Dans ce texte charnière, qui date du I^{er} siècle avant J.-C., on trouve à la fois un écho des définitions chrétiennes du courage (comme force d'âme) et de la tempérance (comme modération), et des définitions typiquement grecques de la prudence (comme habileté et connaissance d'une science, autrement dit comme *sophia*) et de la justice, puisque « attribuer à chacun ce qui lui revient selon son mérite » n'est autre que sa définition platonicienne.

La doctrine chrétienne fait jouer toute une classification des vertus et des vices, qui a ceci d'inédit qu'elle cherche à les expliquer et à les hiérarchiser les unes par rapport aux

³⁸⁵ Cf. Platon, *République*, Livre IV, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, 1^{ère} partie, Livres IV-VII, traduction de Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 427e, p. 17.

³⁸⁶ Du latin *cardo*, qui signifie « gond », « charnière » ou « pivot », ainsi dénommées parce qu'à partir de ces quatre vertus s'articuleraient toutes les autres.

³⁸⁷ *Livre de la sagesse*, 8, 7.

³⁸⁸ Anonyme, *rhétorique à Hérennius*, livre III, 3, traduction de Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p.89. Cf. également Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Tome I, traduction de J. Martha, tirage revu et augmenté par C. Lévy, Paris, Les Belles Lettres, 1990, Livre I, 13-16, pp. 30-37 : Torquatus, interlocuteur de Cicéron, attribue à Épicure une doctrine dans laquelle les vertus de justice (*iustitia*), de sagesse (*sapientia*), de tempérance (*temperantia*) et de courage (*fortitudo*) sont subordonnées au principe de plaisir.

autres, et par rapport à la transcendance divine. Aussi, les quatre vertus humaines sont parachevées par trois vertus dites « théologiques », parce qu'accordées par dieu : la foi, l'espérance et la charité³⁸⁹. À ce groupe de sept vertus correspondent sept vices dits « capitaux », non pas parce qu'ils sont les plus graves, mais parce qu'ils sont à l'origine de tous les péchés : l'acédie, l'orgueil, la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère et l'envie³⁹⁰, c'est-à-dire exclusivement des dispositions psychologiques, des déficiences ou des insuffisances du caractère. Il est ainsi particulièrement frappant qu'à la différence de la conception grecque, toute considération politique ou sociale comme le déshonneur par exemple, ou le mensonge, est absente de cette liste. Dans ce dispositif, le courage est conçu comme une force d'âme dont le rôle est de permettre à la volonté de combattre ses déficiences avec constance et fermeté, au mépris des tentations. Le courage chrétien ne se comprend alors que négativement, comme un rapport d'adversité entre soi et soi-même : il s'agit de maîtriser la partie de notre volonté qui tendrait à se laisser aller, à céder à la passivité ou à la facilité. Aussi trouve-t-on chez Thomas d'Aquin une telle valorisation de l'endurance ou de la résilience (*sustinere*) :

« C'est pourquoi l'acte principal de la force est de supporter, c'est-à-dire de tenir bon dans les périls, plutôt que d'attaquer. »

Solutions :

1. Supporter est plus difficile qu'attaquer pour trois raisons. 1° Parce que supporter s'impose à celui qu'un homme plus fort attaque alors que l'attaquant est en position de force. Or il est plus difficile de combattre un ennemi plus fort qu'un ennemi plus faible. 2° Parce que celui qui supporte éprouve déjà les périls comme présents; celui qui attaque les tient pour futurs. Or il est plus difficile de ne pas se laisser émouvoir par des maux présents que par des maux futurs. 3° Parce que supporter demande un temps prolongé, mais on peut attaquer par un élan subit. Or il est plus difficile de rester longtemps immobile que de s'élancer brusquement vers quelque chose de difficile. D'où cette remarque d'Aristote : "Certains volent au-devant des dangers, mais s'enfuient quand ils les rencontrent; les hommes forts font le contraire." »³⁹¹

En d'autres termes, la conception chrétienne du courage consiste avant tout, essentiellement, en une résistance quotidienne, de tous les instants, face à tout ce qui pourrait nous *décourager*, définition qui s'oppose radicalement à la conception héroïque du courage. Mais

³⁸⁹ Cf. Saint Paul, *Première épître aux Corinthiens*, 13, 13 : « Bref, la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois ; mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité ».

³⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (1266), II, question 84, édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984.

³⁹¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (1266), IIa-IIae, question 123, article 6, *op. cit.*.

si le christianisme a bien en commun avec le courage hoplitique cette idée qu'il s'agit avant tout de « tenir bon » plutôt que de briller aussi intensément qu'éphémèrement, de nombreux points de divergences apparaissent cependant.

Le premier point de divergence qu'il faut souligner tient à la conception particulière de la maîtrise élaborée par le christianisme. Tandis que les Grecs concevaient le courage comme une affirmation de soi, le christianisme retourne l'idée de maîtrise de soi en un rapport de résistance à soi. Le courage, bâti à partir d'une psychologie des vices et des tentations, apparaît comme une arme dont le sujet dispose dans une guerre entamée contre lui-même. Parce qu'il s'agit de lutter contre le mal en nous, ce mal dont nous portons la souillure depuis la faute originelle, le courage conduit non seulement à la répression d'une partie de notre être par l'autre, mais en dernier lieu à une négation de soi par soi. Autrement dit, loin de tendre à l'affirmation de soi, à la mise en forme de sa propre liberté par soi-même, le courage chrétien est renoncement et anéantissement de soi.

En ce sens, et en opposition complète avec le courage homérique, c'est l'humilité qui joue dans cette économie des vices et des vertus un rôle essentiel. Comme le rappelle Saint Augustin dans sa correspondance :

*« C'est à Jésus-Christ, mon cher Dioscore, que je voudrais que vous fussiez entièrement et pieusement soumis : je ne voudrais pas que, pour aller à la vérité, vous cherchassiez d'autres voies que les voies ouvertes par Celui qui, étant Dieu, a vu la faiblesse de nos pas. La première de ces voies c'est l'humilité ; la seconde, l'humilité ; la troisième, l'humilité ; toutes les fois que vous m'interrogerez, je vous répondrai la même chose. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas d'autres préceptes ; mais si l'humilité ne précède, n'accompagne et ne suit tout ce que nous faisons de bien si elle n'est pas comme un but vers lequel se portent nos regards, si elle n'est pas près de nous pour que nous nous attachions à elle, et au-dessus de nous pour nous réprimer dans la satisfaction de quelque bonne action, l'orgueil nous arrache tout de la main [...] ; ainsi chaque fois que vous m'interrogerez sur les préceptes de la religion chrétienne, je voudrais répondre qu'il n'y en a pas d'autre que l'humilité, fussè-je obligé de vous parler d'autres devoirs. »*³⁹²

C'est-à-dire que l'humilité, sans être citée ni au nombre des vertus cardinales, ni au nombre des vertus théologales, constitue malgré cela le fond, l'arrière-plan, à partir duquel s'articulent toutes les vertus. L'humilité n'est pas tant une nouvelle vertu supra-originelle, une vertu à l'origine des vertus, qu'un mode de relation du sujet à lui-même. Saint Thomas conçoit

³⁹² Augustin, *Lettre CXVIII, réponse à Dioscore*, §22, traduction de M. Poujoulat. Édition en ligne : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/1118.htm>.

l'humilité dans un rapport d'équilibre avec la magnanimité³⁹³ : il s'agit d'une part de reconnaître notre condition de créatures, d'êtres finis et imparfaits, marqués par le péché originel, sans pour autant nous laisser décourager ni par le peu dont nous sommes capables – l'inconstance de notre caractère, la faiblesse de notre volonté –, ni par l'impossibilité de notre tâche – puisque la perfection divine se situe irrémédiablement hors de notre portée. Si bien que nous devons constamment, inlassablement et de toutes nos forces, tendre à quelque chose que nous devons savoir inatteignable. L'homme est tout entier conçu à l'intérieur de cette tension contradictoire bornée d'un côté par la conscience de son impuissance, et de l'autre par l'aspiration illimitée au divin. Ce mouvement de balancier entre l'humilité et la magnanimité, entre bassesse et grandeur, définit un horizon normatif dans lequel s'inscrit la vie vertueuse du Chrétien. Cette perspective éthique est ainsi très différente de celle que connaissaient les Grecs de l'époque classique, pour qui la vertu était non seulement un objectif accessible, mais était presque exclusivement problématisée comme *praxis* : la question n'était pas de savoir s'il était *possible* ou non d'adopter une conduite vertueuse, mais bien plutôt de déterminer *comment* faire pour agir vertueusement en toute circonstance, comment s'exercer à la vertu et comment enseigner ces conduites vertueuses. En d'autres termes, tandis que pour un Grec classique on ne devient véritablement un homme qu'à partir du moment où l'on a franchi le seuil de la vertu (de l'*andreia* à l'*anèr*), le christianisme fait en revanche de l'impossibilité de la vie vertueuse le fond de la condition humaine : à la positivité de l'affirmation de soi succèdent les méandres de la mauvaise conscience.

Être courageux, pour un Chrétien, implique donc de rester humble en toute circonstance. Le courage chrétien n'est pas une vertu de la vie en commun, mais un mode de relation du sujet à lui-même. Aussi, l'humilité ne doit pas être confondue avec la modestie. D'une part, si la modestie désigne bien une certaine manière de se comporter socialement, de se vivre ou du moins de se représenter dans sa relation à autrui, il n'en est rien pour l'humilité au sens chrétien du terme ; la modestie caractérise une manière de se rapporter aux hommes, tandis que l'humilité caractérise notre relation à Dieu et à nous-mêmes. D'autre part, la modestie n'implique pas nécessairement une négation de soi, bien au contraire : elle suppose une connaissance adéquate et précise de notre valeur et de nos capacités, à partir de laquelle articuler notre conduite. De fait, on peut être faussement modeste en se rabaisant volontairement plus qu'on ne le devrait, tout comme on peut s'imaginer faire preuve de

³⁹³ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, question 161, art.2. : Thomas fait de l'humilité une vertu « spéciale », liée à la vertu cardinale de tempérance : « c'est pourquoi, bien que l'humilité ait son siège dans l'irascible, elle n'est pas moins placée parmi les parties de la modestie et de la tempérance à cause de son mode d'agir ».

modestie tout en étant encore trop vaniteux. Être modeste, c'est connaître sa place parmi les hommes sans nécessairement la faire valoir. L'humilité s'appuie sur une même connaissance de son rang, mais au regard de la perfection divine. C'est pourquoi, à partir d'une telle disproportion, l'humilité ne peut se traduire que comme effacement de soi. Comme le rappelle Saint Thomas d'Aquin, « "humble (*humilis*) signifie pour ainsi dire appuyé à terre (*humi*)", c'est-à-dire adhérent à ce qui est en bas »³⁹⁴. Paradoxalement, l'humilité est pourtant le seul moyen d'atteindre ce qui est « en haut », puisque « à qui méprise la terre, le ciel est promis »³⁹⁵ : c'est uniquement en s'humiliant devant Dieu que l'homme s'ouvre au domaine céleste. Toute vérité provient de Dieu, et ce serait une erreur que de chercher à l'atteindre par ses propres moyens. Ce n'est qu'en se soumettant le plus absolument possible à Dieu et à sa parole, et en rejetant tout ce qui relève du domaine terrestre (y compris notre propre chair), que l'on se dégage de tout ce qui est susceptible de nous détourner du Salut. Tandis que par leur courage les Grecs affirmaient leur existence d'êtres fondamentalement politiques, l'humilité chrétienne érige une barrière entre l'homme et le monde. Le courage chrétien substitue à l'horizontalité des rapports humains la verticalité d'un rapport au spirituel et à la transcendance.

Cette conversion du regard de l'homme vers le divin n'est pas instantanée. Aussi l'humilité peut-elle être déclinée en différents « degrés », que Saint Thomas détaille longuement. Nous nous limiterons ici à citer son analyse de la définition de Saint Anselme ; être humble consiste à :

« 1. « Se savoir méprisable » ; 2. « en être affligé » ; 3. « le confesser » ; 4. « le persuader », c'est-à-dire vouloir qu'on le croie ; 5. « supporter patiemment qu'on le dise » ; 6. « supporter d'être traité avec mépris » ; 7. « aimer cela ». »³⁹⁶

Cette gradation n'est pas un indicateur d'intensité de l'humilité, elle ne décrit pas un état, mais une progression, un cheminement de l'élévation spirituelle. Ainsi, si on doit tout d'abord être affligé par notre condition d'être méprisable, il est indispensable de finir par « aimer cela », car c'est seulement à ce moment-là, à cette dernière étape, que nous devenons véritablement humbles. En « être affligé », ce n'est pas encore l'accepter, cela n'implique pas encore de soumission. Et « aimer cela », ce n'est pas simplement aimer « être traité avec mépris », mais aimer toutes les étapes précédentes également. Ainsi, l'humilité consiste non seulement en une négation de soi, mais en une glorification de la soumission par un

³⁹⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, question 161, article 1, *op. cit.*

³⁹⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, question 161, article 5, *op. cit.*

³⁹⁶ *Ibid.*, IIa-IIae, question 161, article 6, *op. cit.*

anéantissement médiatisé de soi. Cela ne veut pas dire pour autant qu'autrui serait finalement réintroduit dans cette relation de soi à Dieu et de soi à soi qui caractérise l'humilité : autrui n'est présent que comme médiateur dans le rapport à soi, il n'en est pas le destinataire ultime. Ce n'est pas « on » qui importe, c'est que « je » s'anéantisse progressivement par son intermédiaire. Autrement dit, c'est toujours en dernier lieu un certain rapport de soi à soi qui est visé dans l'humiliation.

Il peut paraître excessif de parler « d'anéantissement de soi ». Pourtant, il convient de rappeler que l'idéal chrétien du courage est celui du martyr, de ces hommes et de ces femmes qui, *par abnégation*, sont prêts à faire le sacrifice de leur vie pour rendre manifeste la vérité de la parole divine. L'anéantissement de soi qu'exige l'humilité n'est pas une métaphore, ou une simple mise en retrait de soi rendue évidente par la reconnaissance d'un ordre supérieur. C'est à cette dénégation de la chair et des biens terrestres, qui doit aller jusqu'à l'acceptation volontaire de sa propre destruction si les circonstances l'exigent, que le chrétien doit se préparer et s'exercer. Il ne s'agit pas d'un anéantissement ontologique de soi, puisqu'aux yeux du Chrétien l'âme survit à la mort – tant que le Jugement Dernier n'a pas été rendu, l'âme perdure et son sort reste incertain. En revanche, il y a bien anéantissement de soi au sens d'une subjectivité libre, d'une vitalité désirante et créatrice ; car il s'agit bien dans l'humilité chrétienne de se soumettre jusqu'à la disparition de l'*ego*, jusqu'à ne plus vouloir que ce qu'on ordonne de vouloir. Autrement dit, la négation de soi qu'exige le christianisme est un anéantissement de l'*ego* afin de sublimer l'*anima* : ce n'est qu'à travers la destruction de l'*ego* que se révèle le soi véritable. C'est peut-être pourquoi l'humilité apparaît comme une vertu « spéciale » chez Saint Thomas et comme le chemin du christianisme chez Saint Augustin. Elle participe des trois vertus théologales sans pour autant se confondre avec elles : elle est la condition de la foi, conçue comme disposition « par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu »³⁹⁷ ; elle est une pratique de l'Espérance, définie comme cette disposition « par laquelle nous désirons comme notre bonheur le Royaume des Cieux et la Vie éternelle, en mettant notre confiance dans les promesses du Christ et en prenant appui, non sur nos forces, mais sur le secours de la grâce du Saint-Esprit »³⁹⁸ ; enfin, elle est ce qui nous amène à vouloir sans retenue la charité, c'est-à-dire cette disposition « par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toute chose, pour lui-même, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour

³⁹⁷ *Dei Verbum*, §5. Référence en ligne :

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html

³⁹⁸ *Catéchisme de l'Église Catholique*, III^e partie, 1^{ère} section, Chapitre I, art. 7, II. Référence en ligne : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P60.HTM

de Dieu ». L'humilité est la vertu qui permet à l'homme d'articuler vertus théologiques et cardinales. C'est de fait sur cet horizon de renoncement à soi, de négation de sa spontanéité créatrice et de soumission de sa volonté que s'inscrivent la prudence, la tempérance, le courage et la justice.

D'un courage homérique conçu comme une apothéose guerrière, nous sommes ainsi passés à une conception hoplitique du courage comme capacité à tenir son rang parmi les hommes, pour enfin aboutir à un courage chrétien conçu comme résilience, capacité à endurer les tentations dans et malgré l'humanité de notre condition. D'une conception flamboyante et météorique de la vie vertueuse, nous avons progressivement glissé vers une vie faite de privation et de renoncement à soi qui trouve son aboutissement dans le monachisme. Tandis que le courage, homérique ou classique, sous-tendait une éthique de l'affirmation et de l'élaboration de soi, le courage chrétien s'inscrit au cœur d'une lutte contre soi-même, oscillant entre tentation et soumission. Ces renversements impliquent de profonds bouleversements quant à la configuration politique et sociale du courage.

Comme on l'a vu, le courage homérique est la vertu des héros : c'est l'acte courageux qui légitime le lien entre vertu et régime aristocratique. L'ascendance mythique des héros confirme la légitimité de ce pouvoir politique tout en fixant un modèle d'interactions, d'échanges et de faveurs entre les dieux et les hommes. Ce lien, bien que transformé, subsiste dans la configuration hoplitique du courage, qui fait écho à l'apparition de formes plus démocratiques de gouvernement. Dans ces deux conceptions, le courage demeure une vertu qui s'expose en public, dont autrui atteste l'existence et se fait le témoin. Sans cette surface publique d'exposition de l'acte courageux, le courage comme vertu n'aurait pas de sens. À l'inverse, le courage chrétien est une vertu toute intérieure et solitaire, qui ne fait sens que dans la relation qu'un homme entretient avec lui-même et avec Dieu. Parce qu'il ne se vit que dans la plus stricte solitude, et qu'il s'exerce contre la chair et les biens terrestres, le courage chrétien n'est pas du tout une vertu politique – c'est au contraire contre le monde des hommes et le domaine public qu'il s'érige. En d'autres termes, on pourrait sans doute affirmer que la conception chrétienne du courage constitue un formidable appauvrissement par rapport à la complexité sociale, politique et religieuse que l'*Illiade* illustre. Mais ce ne serait pas lui faire justice : le christianisme, grâce à l'accent mis sur l'intériorité, invente une psychologie des vertus jusque-là inconnue des Grecs. Il développe une conception duale d'une volonté déchirée, d'une conscience torturée par elle-même, écartelée entre ses désirs et les

commandements divins – configuration dans laquelle le courage ne peut consister qu'en une force de résistance à soi, de répression de ses désirs, pour se soumettre à la volonté divine. Pour ce qui nous concerne, le fait majeur est que cette glorification de l'humilité telle qu'on la trouve chez Saint Augustin dessine en négatif une obsession de l'obéissance : le courage chrétien ne peut être compris que comme un courage de l'obéissance, une capacité illimitée de résilience, envers et contre tout.

La psychologie des vertus qu'élabore le christianisme s'appuie sur le récit mythique de la Chute, du péché originel. C'est en réaction à cette faute à l'origine de tous les vices que s'impose par voie de conséquence une conception du Bien comme résistance, et par conséquent du Mal comme ce à quoi il faut résister. Si l'humilité occupe une place si importante dans l'économie des vertus, c'est parce qu'elle représente le remède au pire des maux : l'orgueil. Dès lors, si l'humilité se traduit par l'obéissance la plus absolue envers la parole divine, alors l'orgueil désigne le refus de cette soumission :

*« Car le propre de l'orgueil est de ne vouloir se soumettre à aucun supérieur, et principalement de ne pas vouloir se soumettre à Dieu. De là vient que l'homme s'élève indûment au-dessus de lui-même selon toutes les espèces d'orgueil. »*³⁹⁹

Est orgueilleux l'homme qui décide de vivre selon ses propres moyens et de faire sa volonté plutôt que celle de Dieu. Autrement dit, il n'y a pas pire péché que de désobéir, tandis qu'aucune vertu, ni aucune félicité, ne demeure inaccessible à celui qui obéit. C'est ainsi qu'on voit se dessiner dans le christianisme, aussi bien dans le dogme que dans l'institution, une pratique de l'obéissance aveugle. Nous avons déjà abordé l'exigence de soumission qui se trouvait au cœur de la pratique inquisitoriale, et ainsi en quoi il ne faudrait pas la réduire à une simple injonction de maintien de l'ordre. Le christianisme a fait de l'obéissance ce que Foucault appelle une technique de subjectivation, c'est-à-dire « la formation d'un rapport défini de soi à soi »⁴⁰⁰ médiatisé par un autre : le directeur de conscience. L'obéissance est inséparable d'une certaine pratique de la direction. Ce couple direction-obéissance structure et accompagne l'émergence de la subjectivité chrétienne. En d'autres termes, le christianisme invente une anthropologie de l'obéissance : désobéir, ce n'est donc pas seulement refuser un ordre ponctuel ; c'est, plus profondément, refuser d'être un homme. Le christianisme invente

³⁹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-IIae, question 84, article 2, *op. cit.* Cf. également Augustin, *Cité de Dieu* (413-426), Livre XIV, in Augustin, *La Cité de Dieu* (413-426), Livres XI à XVII, traduction de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses », 1994, III, p. 149 : « de tous ces vices l'orgueil est le principe et le chef ; l'orgueil, qui exerce sur le diable une domination immatérielle ».

⁴⁰⁰ Michel Foucault, Leçon du 12 mars 1980, in M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)*, *op. cit.*, p. 227.

l'homme docile, cet homme qui ne devient homme que par l'affirmation illimitée de sa prédisposition à l'obéissance inconditionnelle.

La désobéissance est la marque de l'orgueil, que les Pères de l'Église ont identifié comme le péché originel : c'est parce qu'Adam et Eve ont prêté une « oreille complaisante »⁴⁰¹ aux flatteries du serpent qui leur faisait miroiter l'élévation à un statut divin (« vous serez comme des Dieux »⁴⁰²) qu'ils ont chuté. L'orgueil consiste donc en définitive à ne pas reconnaître sa condition de créature, et à vouloir se hisser au-delà de cette condition fondamentale pour se prétendre l'égal du Créateur. Aussi, la désobéissance se trouve à la fois à l'origine et au cœur de tous les péchés. À l'origine, car c'est de la désobéissance d'Adam et d'Eve que le péché est venu dans le monde. Comme le rappelle Milton en ouverture de son *Paradis Perdu* :

« La première désobéissance [disobedience] de l'Homme est le fruit de cet arbre défendu, dont le mortel goût apporte la mort dans ce monde, et tous nos malheurs, avec la perte d'Eden, jusqu'à ce qu'un Homme plus grand nous rétablît et reconquit le Séjour Bienheureux, chante, Muse céleste ! »⁴⁰³

Mais la désobéissance se trouve également au cœur de tous les péchés, car, comme le rappelle Saint Ambroise, tout péché est un non-respect d'un commandement divin. C'est-à-dire que tout péché est en premier lieu un acte de désobéissance. La désobéissance est donc la tentation fondamentale que doit combattre tout Chrétien. En aucune manière la désobéissance ne peut constituer un acte vertueux ou recommandable.

L'expression « avoir le courage de désobéir » ne fait donc aucun sens pour un chrétien, car désobéir, c'est céder. La désobéissance est lâche, tandis que le courage consiste à obéir en toute chose, de manière inconditionnelle. Et plus ce à quoi on doit obéir est déplaisant, coûteux, inepte voire absurde, plus l'obéissance est vertueuse. C'est ce que montre très clairement Cassien dans ses *Institutions Cénobitiques*, lorsqu'il glorifie l'obéissance de celui qui deviendra l'Abbé Jean, un frère auquel il fut demandé d'arroser un bâton de bois mort planté en terre pendant un an, et qui s'acquitta sans sourciller de sa tâche :

« Le disciple reçut cet ordre avec son respect ordinaire, sans penser à l'inutilité de son obéissance. Il allait tous les jours chercher de l'eau à près de deux milles, et ne manqua jamais d'arroser le bâton pendant toute une année ; la maladie, les fêtes, les occupations les plus pressantes, qui pouvaient

⁴⁰¹ Augustin, *Cité de Dieu*, Livre XIV, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁰² *Genèse*, 3,5.

⁴⁰³ J. Milton, *Le Paradis Perdu* (1667), traduction de Chateaubriand, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1995, p.44. Cf. pour l'édition anglaise J. Milton, *Paradise Lost* (1667), Gordon Campbell (éd.), London, Vintage, coll. "Classics", 2008, p. 7.

l'excuser, et les rigueurs même de l'hiver ne l'empêchèrent pas une seule fois de faire ce qui lui avait été commandé. Le vieillard observait en silence l'assiduité de son disciple, et voyait qu'il obéissait avec une grande simplicité de cœur, une humilité sincère, comme si cet ordre lui était venu du ciel, sans aucun trouble sur son visage, sans murmurer ou raisonner. »⁴⁰⁴

Ce dressage à l'obéissance aveugle a pour but d'anéantir la volonté propre du religieux, afin qu'il n'ait plus pour raison d'être que la réalisation des volontés divines – en l'occurrence, celle de son supérieur. Ces pratiques reproduisent entre hommes la hiérarchie et la sacralité des commandements divins : le supérieur exige du novice le même degré de soumission que Dieu lorsqu'il demanda à Abraham de lui sacrifier son fils unique. Les pratiques monastiques de soumission reproduisent d'hommes à hommes une relation initiée par Dieu : la sacralité est transposée en relation de pouvoir. Dans cette obsession de l'obéissance qui confine au délire, la désobéissance joue à la fois le rôle de repoussoir et celui de faire-valoir : c'est en somme parce qu'il est possible de désobéir, c'est parce que l'homme a été doté d'un libre-arbitre, que la vertu est vertueuse : « N'étant pas libres, quelle preuve sincère auraient-ils pu donner d'une vraie obéissance ? », rappelle Milton⁴⁰⁵. En somme, il n'y a des vertus que parce qu'il y a des vices.

Le christianisme fait ainsi jouer un régime d'obéissance tout à fait nouveau. La seule liberté dont l'homme a été dotée est la liberté d'obéir, c'est-à-dire de renoncer volontairement à sa volonté. Si la désobéissance était impossible, comme c'est le cas pour un esclave, l'obéissance de l'homme se confondrait avec la servitude⁴⁰⁶. Mais c'est parce que l'homme renonce librement au mirage d'une volonté indépendante qu'il découvre la liberté. Le Chrétien n'est jamais plus libre que lorsqu'il est volontairement soumis.

Un tel régime d'obéissance ne connaît aucune limite. Certes, Saint Thomas évoque bien l'existence d'une obéissance « excessive »⁴⁰⁷, qui ne s'identifie pas à la vertu. Celle-ci consisterait à obéir même lorsque l'ordre donné vous intime de commettre un péché : on ne devrait pas obéir si on nous ordonne de tuer, de voler, etc. Mais on serait bien en mal de trouver un exemple qui concorde avec cette notion d'obéissance excessive dans la littérature chrétienne. Au contraire, si Dieu lui-même peut ordonner à Abraham le sacrifice de son fils unique, quelle est la limite de l'obéissance « excessive » ? À quel moment le chrétien devrait-

⁴⁰⁴ Cassien, *Institutions Cénobitiques* (v. 420), traduction de E. Cartier, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1872, Livre IV, §24, p. 71.

⁴⁰⁵ J. Milton, *Le Paradis Perdu*, op. cit., p. 98.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 176 : « Injustement tu flétris du nom de servitude l'obéissance que Dieu ou la Nature ordonne. Dieu et la Nature commandent la même chose, lorsque celui qui gouverne est le plus digne, et qu'il excelle sur ceux qu'il gouverne. »

⁴⁰⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, question 104, article 5, op. cit.

il cesser d'obéir ? Comment savoir si l'ordre donné, tout inique qu'il puisse être, n'est pas une mise à l'épreuve de la « Sainte Obéissance » ? On trouve ainsi dans les *Institutions Cénobitiques* ce passage particulièrement troublant, à propos d'un père et son fils qui voulaient être admis au monastère :

« Pour mieux éprouver si la tendresse naturelle qu'il pouvait avoir ne nuisait pas à cette obéissance, à cette abnégation chrétienne que doivent préférer à tout ceux qui renoncent au monde, on négligeait à dessein son enfant, on le revêtait de haillons et on l'entretenait si mal, que sa vue devait plutôt affliger que réjouir son père ; quelquefois même on le maltraitait en sa présence, et il rencontrait sans cesse le pauvre innocent, la figure baignée de larmes ou souillée par celles qu'il avait répandues. Quoiqu'il vît ainsi son fils, tous les jours, la tendresse paternelle ne l'ébranla pas, et il resta toujours fidèle à l'amour du Christ et à la vertu de la sainte obéissance. Il ne regardait plus comme son fils celui qu'il avait offert avec lui-même à Dieu ; il ne s'inquiétait pas des injures qu'il souffrait, et il s'encourageait, au contraire, en voyant qu'il ne les supportait pas inutilement ; au lieu de se troubler de ses larmes, il ne pensait qu'à ses progrès dans l'humilité et la perfection. »⁴⁰⁸

Et ainsi jusqu'à ce qu'il soit demandé au père de tuer son fils, reproduisant en cela la scène d'Abraham et Isaac. À quoi renverrait donc cette obéissance excessive ? Il n'est apparemment pas un péché de torturer un enfant pour éprouver son père. On peut lui faire subir des mauvais traitements pendant des mois sans que cela ne gêne personne. Un homme peut demander à un autre homme de tuer son fils et attendre de lui qu'il obéisse, exigeant en cela ce que seul Dieu avait exigé, sans que cela passe pour un péché d'orgueil. On voit mal, dans ces conditions, où se situe la limite entre l'obéissance vertueuse et l'obéissance excessive.

Force est de reconnaître que, malgré la précaution de Saint Thomas, le régime d'obéissance mis en place par le christianisme est bien celui d'une obéissance absolue, aveugle, illimitée dans son étendue comme dans son intensité, qui ne vise qu'à produire des hommes dociles. L'obéissance chrétienne n'a pas un but pédagogique, au sens où elle amènerait celui qui obéit à gagner son autonomie, de telle manière qu'un jour l'obéissance ne serait plus nécessaire. L'obéissance chrétienne n'a pas de fin, et n'a pas non plus de finalité autre qu'elle-même : on obéit pour obéir. Le régime d'obéissance mis en place par le christianisme va au-delà du zèle. Comme le dit Michel Foucault, « l'obéissance n'est pas un passage, c'est un état »⁴⁰⁹ :

« On doit être en état d'obéissance. C'est-à-dire que l'obéissance n'est pas une manière de réagir à un ordre. L'obéissance n'est pas une réponse à l'autre. L'obéissance est et doit être une manière d'être,

⁴⁰⁸ Cassien, *Institutions Cénobitiques*, op. cit., Livre IV, §27, p. 74.

⁴⁰⁹ M. Foucault, Leçon du 19 mars 1980, in M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)*, op. cit., p. 263.

antérieure à tout ordre, plus fondamentale que toute situation de commandement et, par conséquent, l'état d'obéissance anticipe en quelque sorte sur les rapports avec autrui. »⁴¹⁰

Il ne s'agit pas seulement d'obéir ponctuellement et infailliblement aux ordres donnés, il ne faut pas seulement obéir : il faut *être* obéissant, c'est-à-dire qu'il faut construire son rapport à soi-même et à l'autre dans l'obéissance, il faut se subjectiver dans un rapport d'assujettissement, d'hétéronomie illimitée. Il s'agit de devenir comme une feuille blanche sur laquelle s'imprimeraient seules les volontés de Dieu – et surtout celles de son clergé. L'obéissance inconditionnée n'a d'autre but que sa propre perpétuation. Il faut obéir pour se constituer comme sujet obéissant.

L'obéissance chrétienne se construit sur le fond d'une guerre menée contre soi. Une lutte constante de la volonté contre elle-même jusqu'à l'anéantissement, d'une part ; une lutte contre ses instincts, ses désirs, tout ce qui pourrait constituer une tentation ou un encouragement à désobéir, d'autre part ; enfin, une lutte contre ses propres capacités physiques et intellectuelles, contre ses propres forces et moyens, jusqu'à s'en remettre entièrement à Dieu. Le courage chrétien est une force ambivalente qui consiste à résister infiniment à soi tout en se soumettant infiniment à autrui. Tout à la fois courage de résister et courage de se soumettre, le Chrétien s'en remet entièrement à la direction d'autrui pour décider de son action : que faire, que croire, qu'espérer, à qui et à quoi obéir, etc.

Le christianisme a inventé une métaphysique et une psychologie de l'obéissance, complètement inconnue d'Homère et de Platon. La volonté, le libre-arbitre, l'économie des vices et des vertus, participent à la création d'un régime d'obéissance aussi extrême qu'inédit. Plus l'ordre est inique, plus il est coûteux, plus il est désagréable, et plus il est vertueux de lui obéir. Le courage se traduit ainsi en une capacité de résilience illimitée dans son intensité et sa durée.

Reste à se demander si ce courage est aussi courageux qu'il le prétend. On peut sans doute critiquer cette conception en suivant trois axes distincts.

Premier axe, que l'on pourrait qualifier d'ontologique : un tel régime d'obéissance aboutit à une telle négation de soi que l'on peut se demander *qui* obéit, *qui* est courageux. Que reste-t-il du sujet quand sa volonté est annihilée, quand il a substitué à sa volonté propre celle du dogme ou celle du directeur de conscience ? Un acte peut-il encore être dit courageux s'il n'émane pas d'un individu doté d'une volonté propre, mais d'une volonté qui veut ce qu'on

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 265.

lui dit de vouloir ? Un vouloir peut-il encore être dit courageux s'il est sans auteur ? Le christianisme développe une liberté de la servitude volontaire, qui s'articule sur la vérité immuable du dogme : je peux renoncer volontairement à ma volonté pour obéir inconditionnellement au dogme, parce que le dogme est le chemin de la liberté. C'est l'obéissance à la liberté qui me rend libre. Mais la liberté n'est-elle pas essentiellement un rapport réflexif à soi, plutôt que l'adhésion sans réserve à un *corpus* figé ? La liberté n'est-elle pas le produit d'une attitude, d'un travail de la pensée, plutôt que de la destruction de soi comme sujet pensant ? Une obéissance dénuée de toute réflexion de la part du sujet semble incompatible avec l'idée même de liberté.

Deuxième axe, que l'on pourrait qualifier de politique : le christianisme fait jouer une définition extrêmement restreinte de la liberté, celle d'une liberté dénuée de choix. Toutes les décisions sont dictées par une vérité unique et incontestable, dont le directeur ou le dogme se fait l'écho. La possibilité de désobéir n'est présente que pour glorifier l'obéissance ; elle ne présente aucune alternative que nous serions libres de choisir, puisque précisément désobéir est renoncer à la liberté. La finalité de la liberté chrétienne est connue : elle consiste à célébrer Dieu et à chanter ses louanges. L'homme n'a plus qu'une seule responsabilité : obéir. De quoi est-on responsable si l'on ne fait qu'obéir, c'est-à-dire si l'on ne fait que vouloir ce que l'on nous dit de vouloir ? Que reste-t-il d'une liberté sans alternative, dont la fin est fixe et immuable, et dont le sujet ne saurait être tenu responsable ? Quel sens donner à une liberté dénuée de responsabilité ?

Troisième axe, que l'on pourrait qualifier de moral : le courage chrétien met en scène une glorification de la contrition, de la répression des instincts, du rejet de tout ce qui est bon et agréable au nom du bien et de la vertu. Cette exclusion entre bon et bien, soulignée amplement par Nietzsche dans sa *Généalogie de la morale*, repose sur une logique de la récompense : il est plus vertueux, il est bien, de choisir ce qui est difficile plutôt que ce qui est facile ; la vertu est vertueuse parce qu'elle est coûteuse et désagréable. Mais cette vertu n'est toutefois pas un gâchis de notre vie en ce monde ; au contraire, elle correspond à un calcul : si l'on est vertueux dans cette vie, mortelle et éphémère, nous serons récompensés une fois morts, dans la vie éternelle. Il existe donc un déséquilibre fondamental entre vie mortelle et vie éternelle, tant et si bien qu'il est en fait bien préférable de se comporter de manière vertueuse dans cette vie ! Il s'agit d'un simple transfert entre un bénéfice immédiat mais trompeur, et un bénéfice lointain mais certain. C'est donc bien désobéir qui est réellement difficile et coûteux, et non pas l'obéissance ! Le pari de Pascal trahit ce calcul : pourquoi ne

pas croire, pourquoi ne pas s'en remettre à Dieu et donc pourquoi ne pas obéir, puisque dans l'obéissance on a tout à gagner, tandis que dans la désobéissance on a tout à perdre ? Ainsi, la moralité de l'obéissance n'est sans doute pas aussi désintéressée qu'elle le prétend.

Pour ces raisons, la conception chrétienne du courage, malgré ce qu'elle a apporté à la culture occidentale par l'ajout d'une dimension psychologique, toute intérieure, au sujet, apparaît comme un appauvrissement par rapport aux conceptions qui la précèdent. C'est pourquoi il nous semble nécessaire de reprendre à son origine la pensée philosophique du courage, pour examiner la nature du régime d'obéissance qu'elle fonde, et caractériser la conception de la liberté qu'elle aurait contribué à faire naître.

III.1.4. Un courage philosophique ?

Une certaine historiographie philosophique des textes de Platon et des traditions cyniques et stoïciennes tend à faire des philosophes préchrétiens les précurseurs de la conception chrétienne de la liberté. Alors que la conception antique était essentiellement politique, les philosophes auraient amorcé un virage qui aurait abouti à l'invention de cette liberté métaphysique, tout intérieure, par les chrétiens. Il y aurait eu comme un long déploiement historique de la vérité, comme une pensée en puissance qui n'émergerait finalement en acte que dans le christianisme. Cette lecture tend à voir dans les conceptions grecques et romaines de la liberté des approximations, des balbutiements, des tâtonnements, voire même des « erreurs »⁴¹¹, auxquels le christianisme apporte la solution tant attendue, donne le sens véritable, révèle l'intention demeurée opaque à elle-même, la destination secrète. Grâce aux travaux de Michel Foucault⁴¹², nous savons qu'il faut se méfier de ce type d'historiographie qui reconstruit *a posteriori* un enchaînement illusoire d'événements afin d'en faire surgir une nécessité factice. Aussi, nous avons tenté au contraire de montrer en quoi, même entre la conception hoplitique du courage et sa conception chrétienne, la rupture était franche, brutale, alors que l'une et l'autre s'appuient sur une conception du courage comme maîtrise de soi. Nous devons maintenant opérer un travail comparable pour déterminer ce qui caractérise la conception préchrétienne du courage, et examiner si ces

⁴¹¹ Cf. par exemple P. Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité* (1989), Paris, Les Belles Lettres, 1990 ; et J. de Romilly, *La Grèce Antique à la découverte de la liberté* (1989), Paris, Éd. de Fallois / Le livre de poche, coll. « biblio essais », 1989.

⁴¹² Cf. supra, partie I.1.

philosophies parviennent à articuler un courage de l'obéissance, sur lequel serait fondée une conception inédite de la liberté.

Pour commencer, il faut garder à l'esprit que pour un Grec du V^e siècle, la liberté était statutaire : soit on était citoyen, et on vivait en homme libre, soit on était un esclave, et on vivait un état de servitude. Il n'était aucunement question d'une liberté intérieure. La conception d'une liberté de la volonté, d'un libre-arbitre, n'émerge que plus tardivement :

« Être libre était donc, avant tout, pour le citoyen, appartenir à une cité libre, c'est-à-dire indépendante. »⁴¹³

Les lois ne sont pas même en cause, pas plus que la forme de gouvernement. La seule chose susceptible de faire perdre sa liberté à un citoyen était la défaite à la guerre. Dans ce cas, le vainqueur avait un droit légitime à réduire le vaincu en esclavage⁴¹⁴.

Pour un citoyen grec, le lien entre liberté et courage est ainsi avant tout un lien martial. C'est en étant courageux à la guerre que l'on évite la défaite, et que l'on préserve ainsi sa liberté. Le serment des éphèbes porte la marque de cette origine guerrière :

« Je ne déshonorerai pas mes armes sacrées, je n'abandonnerai pas le camarade à côté duquel je serai dans les rangs ; je combattrai pour la défense des lois divines et humaines, seul ou avec tous. Je ne laisserai pas après moi la patrie amoindrie, mais plus grande et plus forte que je ne l'aurai reçue. J'obéirai aux magistrats. Je serai soumis aux lois établies et à toutes celles que le peuple établira d'un commun accord. Si quelqu'un veut détruire ou violer ces lois, je ne le souffrirai pas ; je les défendrai ou seul ou avec tous. Je vénérerai les cultes de mes pères. [...] »⁴¹⁵

On reconnaît dans ce serment l'empreinte de la conception hoplitique du courage. Les armes sacrées dont il est question, ce sont bien celles du soldat : cnémides, hoplôn, etc. Le « compagnon » qu'on fait le serment de ne pas abandonner, c'est le « *parastatèn* », mot à mot celui au côté duquel on se tient – autrement dit, le compagnon de rang, celui avec lequel on tient la ligne, et dont la vie repose pour partie dans ma capacité à tenir fermement mon bouclier. L'obéissance aux lois (« *euèkoèsô* », de *akouô*, écouter) s'inscrit dans cette perspective guerrière de défense de la Cité. Ainsi se trouvent articulés devoirs civiques, piété religieuse et courage au combat. Cette obéissance aux lois n'est pas réductible à une servitude, elle n'est pas incompatible avec la conception grecque de la liberté, au contraire : puisque le

⁴¹³ J. de Romilly, *La Grèce Antique à la découverte de la liberté*, op. cit., p. 32.

⁴¹⁴ Cf. Aristote, *Politique*, livre I, in Aristote, *Politique*, Livres I à VIII, traduction de Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991, §VI-§VII, pp. 15-18 : « Il existe, en effet, une sorte d'esclave et d'esclavage en vertu d'une loi ; cette loi est une sorte d'opinion commune selon laquelle ce qui est vaincu à la guerre appartient au vainqueur. »

⁴¹⁵ Cf. Lycurgue, *Contre Léocrate*, traduction de Félix Durrbach, Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 56-57.

domaine politique est réservé aux citoyens, il est le lieu de l'exercice de la liberté. En revanche, l'esclave, parce qu'il ne participe pas de ce même domaine politique, vit dans un régime de soumission. Aussi participer à la vie civique, à l'élaboration comme au respect des lois, est une vertu, au même titre que la justice.

Platon a sans doute été le premier à problématiser les rapports entre justice et obéissance aux lois. À partir de la mort de Socrate, et du traumatisme qu'a pu représenter pour la société Athénienne la tyrannie des Trente, Platon est amené à s'interroger sur l'écart qui peut exister dans la Cité entre la justice telle qu'elle est pratiquée par les hommes et l'Idée (*eidos*) de justice. Que faire si les lois sont injustes ? Que faire si obéir contribue à perpétrer une injustice ou une action honteuse ? Cette simple problématisation de l'obéissance suffirait d'ores et déjà à révéler la distance qui existe entre la conception chrétienne de l'obéissance et sa conception grecque. On peut néanmoins interroger le texte platonicien afin d'examiner s'il dégage la possibilité d'un courage de l'obéissance qui serait compatible avec l'exercice d'une liberté spécifiquement préchrétienne.

Le personnage de Socrate, en particulier tel qu'il est représenté dans le *Criton*, incarne ce souci constant de la justice. Dans ce dialogue, Socrate apparaît dans sa cellule, condamné à mort en attente d'une exécution imminente. Le bateau dont le retour de Délos marque la fin de la trêve a été aperçu au cap Sounion. Il reste à Socrate tout au plus un ou deux jours à vivre. C'est pourquoi Criton, son ami de jeunesse, lui rend visite : il veut le persuader de s'évader. Cette situation radicalise la question de l'obéissance aux lois. Ce n'est pas une simple question de bénéfice matériel ou de bien-être, il ne s'agit pas d'interroger ces petits marchandages avec la loi auquel chacun a parfois recours en vue d'un gain ou d'une économie immédiate. Platon pousse la question dans ses ultimes retranchements, il met l'obéissance face à un absolu : d'un côté les lois, de l'autre la mort. Faut-il obéir, quand bien même cela nous coûterait la vie ? L'urgence de la décision à prendre, ainsi que son caractère irrémédiable, constituent l'arrière-plan tragique dans lequel s'inscrit la réflexion. Face à cette alternative extrême, quelle est l'action courageuse à entreprendre ?

Le courage de Socrate, la maîtrise de soi dont il fait preuve, est souligné en diverses occasions par Platon. Alcibiade, dans le *Banquet*, vante sa capacité à rester immobile dans le froid, à supporter toutes les privations⁴¹⁶, ou relate encore son attitude à la fois calme et combative en pleine déroute de l'armée à Délion, attitude qui lui a permis de sauver la vie de

⁴¹⁶ Platon, *Banquet*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome IV, 2^e partie, traduction de Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 219e-220a-b, pp. 85-86.

Lachès⁴¹⁷. Socrate est aussi le seul parmi les convives qui fait preuve d'une force d'âme telle qu'il parvient à rester sobre jusqu'à la fin du banquet, et qui, alors que tous sont endormis, repart au petit matin pour mener sa journée comme si de rien n'était. En d'autres termes, Socrate est présenté comme un exemple du courage hoplitique, et ce de manière tout à fait explicite par Platon dans l'*Apologie de Socrate* :

« C'est que le vrai principe, Athéniens, le voici. Quiconque occupe un poste, – qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef, – a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, plutôt que de sacrifier l'honneur. »⁴¹⁸

Les paroles de Socrate rappellent très fortement le serment des éphèbes. Un tel serment existait-il déjà du vivant de Socrate ? Nous ne le savons.

Si l'on se fiait uniquement à ces textes, on pourrait rapprocher l'obéissance de Socrate d'une obéissance inconditionnelle : quelle que soit la loi, quel que soit l'ordre donné, Socrate obéirait du simple fait que la loi l'ordonne. Cependant, deux anecdotes illustrent la complexité du régime d'obéissance dont il se réclame. Premièrement, on peut trouver dans l'*Apologie* de Platon comme dans les *Helléniques* de Xénophon un récit du refus de Socrate de condamner les stratèges à la suite de la bataille des Arginusés, en 406. L'affaire est bien connue : lors de cette bataille navale, les Athéniens étaient parvenus à briser un blocus imposé par la flotte spartiate, mais seulement au prix de lourdes pertes ; une tempête s'était ensuite levée, empêchant de récupérer les survivants naufragés. Une écrasante majorité des Athéniens, emmenés par un certain Callixenos, souhaitent voter *et* la mise à mort des stratèges *et* la mise à mort de ceux qui refusaient de la voter. Confrontée à de telles pressions politiques, l'assemblée se laissa intimider. Socrate fut finalement « le seul parmi les prytanes » à s'y opposer⁴¹⁹. Certes, dans cet exemple Socrate demeure celui qui respecte la justice coûte que coûte, face à la motion déposée par Callixenos : il était illégal de procéder à un jugement par tribus, il était illégal de procéder à un jugement qui ne garantissait pas le secret du vote, et enfin il était illégal de juger huit personnes à la fois⁴²⁰. Ce n'est pas parce qu'une immense majorité des juges refusaient de reconnaître l'illégalité de cette proposition que Socrate

⁴¹⁷ *Ibid.*, 221a-b, p.87 ; pour Diogène Laërce, c'est la vie de Xénophon que Socrate aurait sauvé à Délion : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., Livre II, §22-23, pp. 231-232 : « quand Xénophon tomba de cheval pendant la bataille de Délion, il le sauva en le prenant sur son dos » ; toutefois, ceci est impossible, Xénophon n'étant encore qu'un tout jeune enfant à cette date.

⁴¹⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, 28d, op. cit., p. 155).

⁴¹⁹ Sur cet épisode, cf. Platon, *Apologie de Socrate*, op. cit., 32b-c ; cf. aussi Xénophon, *Helléniques*, traduction de J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, 1973, Livre I, chapitre 7, p. 62.

⁴²⁰ Cf. les précisions apportées par J. Hatzfeld sur ce point, in Xénophon, *Helléniques*, op. cit., p. 62, note 1.

abdiquerait. Il refuse de s'effacer devant la pression sociale ni ne se soumet à un ordre qu'il juge injuste. En d'autres termes, son rapport à la justice n'est pas passif, il est le fruit d'une réflexion, et en cela il se distinguerait radicalement d'un régime d'obéissance aveugle. Au moment où Socrate prend sa décision, il estime (« *ôimèn* ») qu'il lui faut agir ainsi, quand bien même il se trouve seul contre tous les autres, sous un régime démocratique. Si cela constitue sans doute une preuve de son indéniable courage moral et civique, le rapport à la loi est ici dénué d'ambiguïté : il se trouve qu'il y a, dans cet exemple précis, coïncidence entre la justice et le respect de la loi, entre ce qu'il faudrait faire et ce que la loi prescrit. Socrate montre que la justice lui est plus chère que sa vie, et qu'il ne céderait en aucun cas à une pression conformiste. Mais si la motion lui avait paru néanmoins morale, malgré son illégalité, Socrate l'aurait-il votée ou se serait-il malgré tout rangé derrière la loi ? Comment s'articulent légalité et moralité dans le refus de Socrate ?

Le deuxième exemple à notre disposition ne fait hélas qu'ajouter à la difficulté. En 404, Socrate est convoqué par les Trente :

« [Ils] me firent venir, avec quatre autres, dans la Tholos, et nous ordonnèrent d'aller chercher Léon de Salamine, pour qu'on le mît à mort. De tels ordres étaient souvent donnés par eux à beaucoup d'autres ; car ils voulaient associer à leurs crimes le plus de citoyens possible. En cette circonstance, je manifestai, moi, non par des mots, mais par mes actes, que de la mort [...] je me soucie comme de rien : mais que je ne veux faire quoi que ce soit d'injuste ou d'impie, et que de cela je me soucie avant tout. Aussi ce pouvoir, si fort qu'il fût, ne réussit-il pas à m'extorquer par crainte un acte injuste. Quand nous sortîmes de la Tholos, mes quatre compagnons se rendirent à Salamine et en ramenèrent Léon ; moi, je m'en retournai au logis. »⁴²¹

La position de Socrate est là encore marquée d'une certaine ambivalence. Nous ne savons pas grand-chose de Léon de Salamine, si ce n'est qu'il était un ancien stratège attaché au parti démocratique, ce que les Trente prétextèrent vraisemblablement pour réclamer sa mort et ainsi s'approprier sa fortune. Encore une fois, l'exemple est convoqué par Platon pour marquer avec insistance le prix qu'accorde Socrate à la justice : un prix supérieur à celui de sa propre existence. Cette fois cependant, l'attitude de Socrate envers la loi n'est pas claire : un ordre donné par les Tyrans n'a-t-il pas force de loi ? Socrate n'aurait-il pas dû obéir, même si l'ordre lui semblait immoral ? On peut peut-être également soulever la question de la pertinence morale de son action ; car il n'a pas tenté de retenir ses quatre compagnons, il les a laissés commettre une action injuste. Ne les a-t-il pas laissés « se compromettre » ? Enfin, par son retrait, il n'a finalement pas empêché l'exécution de Léon de Salamine. Il ne s'agit pas ici

⁴²¹ Platon, *Apologie de Socrate*, op. cit., 32c-d, pp. 160-161.

d'instruire un nouveau procès contre Socrate, sur ce qui aurait pu ou dû être fait dans une situation de toute évidence mortellement dangereuse, mais de montrer que l'attitude de Socrate n'est pas dénuée d'ambiguïté. Il est évident qu'il n'agit pas de manière irréfléchie, qu'il ne laisse pas son action être dictée par une quelconque hétéronomie ; ni maître, ni pouvoir politique, ni commandement moral. Mais davantage que l'obéissance aux lois, l'exemple de Léon de Salamine démontrerait le sérieux avec lequel Socrate considère sa propre maxime morale : qu'il vaut mieux subir une injustice plutôt que de la commettre, même si cela doit nous tuer. L'exemple de Léon de Salamine montre que la justice et la loi ne se confondent pas nécessairement, mais en cela il ne nous éclaire pas suffisamment sur le rapport de Socrate à la loi.

Dernier élément de problématisation : Socrate revendique ouvertement lors de son procès qu'il n'obéirait pas aux Athéniens s'ils lui demandaient de ne plus chercher à discuter et à philosopher (« *ôï te mèketi en tautèi tèi zètèsei diatribein mède philosophein* »⁴²²) :

*« Cette condition-là, juges, si pour m'acquitter vous vouliez me l'imposer, je vous dirais : "Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu [tôi théôi] plutôt qu'à vous ; et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai. »*⁴²³

Ce passage achève de nous confondre. Comment un homme qui proclame obéir à la justice en toute circonstance peut-il poser des conditions à son jugement ? Il semble contradictoire de la part de Socrate d'affirmer d'un côté son respect de la justice, et de l'autre son intention de ne pas tenir compte du jugement des Athéniens si jamais ils lui demandent de cesser d'obéir à sa mission delphique. On ne peut l'expliquer que si l'on reconnaît une différence de nature entre justice et jugement, ou une hiérarchie entre des justices différentes, qui peuvent diverger. Autrement dit, malgré ce qu'il affirme de la nécessaire obéissance aux lois, Socrate semble conserver sa liberté d'action. En conséquence, on peut se demander si l'obéissance aux lois dont il se réclame n'est pas avant tout et malgré tout une manière de rester fidèle à lui-même et à ses propres convictions.

C'est dans ce cadre que s'inscrit la réflexion du *Criton*. Quels sont les arguments de Criton en faveur de la fuite ? Pourquoi Socrate refuse-t-il de s'évader ? Quelle conception de la justice, du courage et de l'obéissance ses motifs font-ils valoir ?

⁴²² Platon, *Apologie de Socrate*, op. cit., 29c, p. 157.

⁴²³ *Ibid.*, 29d, pp. 157-158.

Dans ce dialogue, Criton est le personnage qui porte la parole commune, la *doxa*. Aussi lui reviennent les arguments dans lesquels tout contemporain de Socrate aurait tendance à se reconnaître. L'argumentaire de Criton se déploie dans trois directions différentes, qui toutes se réclament de considérations morales légitimes.

Premièrement, Socrate se doit de considérer l'amitié qui le lie à Criton et à tous ceux qui souhaitent le voir survivre⁴²⁴. D'une part, parce que mourir reviendrait à abandonner ses amis, ce que non seulement la morale commune réprouve, mais ce dont Socrate lui-même s'est toujours défendu : il n'a pas abandonné Alcibiade et Lachès sur le champ de bataille, ce qu'il a rappelé lors de son procès en insistant sur le devoir de chacun de toujours rester ferme à son poste. En quelque sorte, se laisser mourir reviendrait aux yeux de Criton à abandonner ses compagnons de rang en pleine bataille, ce qui mettrait Socrate en contradiction avec lui-même. D'autre part, Socrate doit se soucier du qu'en-dira-t-on : s'il meurt, les Athéniens penseront que personne n'a cherché à le faire évader ; autrement dit, que ceux qui se prétendaient ses amis étaient soit des menteurs, soit des lâches. De même, Socrate ne doit pas craindre les conséquences que pourraient avoir son évasion pour ses amis restés à Athènes : tout comme il doit faire son devoir en s'évadant, eux font le leur en l'aidant à s'évader. En d'autres termes, Socrate doit s'évader afin que ne retombe pas sur ses amis la honte de son exécution, et que personne ne puisse insulter la sincérité de leur amitié. Tenir son rang, ne pas abandonner ses compagnons d'arme, ne pas se laisser déshonorer : on peut retrouver dans ce premier axe les thèmes qui sont ceux de la conception hoplitique du courage, placés sous le signe de la *philia*.

Deuxièmement, Socrate ne doit pas craindre de contracter une dette matérielle incommensurable. L'évasion coûterait certes cher : il faudrait payer non seulement les gardes de la prison, mais les sycophantes, le voyage et l'installation de Socrate dans une autre Cité, etc. Mais Socrate a de nombreux et riches amis, à Athènes comme à l'étranger, de sorte qu'il n'a ni à craindre la dépense que cela représente, ni une éventuelle menace à sa sécurité. Le Socrate historique, qui se promenait pieds nus et n'avait que faire de la richesse, ne se serait sans doute pas montré sensible à ce genre d'argument – et Criton, en tant qu'ami d'enfance, ne se serait probablement même pas donné la peine de l'évoquer. Mais dans l'économie du dialogue, Criton est le porte-parole de la *doxa* : son personnage doit évoquer le point de vue de ceux qui indexent la moralité de leurs décisions sur le bénéfice matériel qu'ils peuvent en retirer. Sans quoi il serait bien difficile de comprendre cette précaution de la part de

⁴²⁴ Platon, *Criton*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 44b-c, p. 218.

Criton : « Au reste, si par amitié pour moi, tu te fais scrupule de dépenser mon argent, il y a ici ces étrangers, tout prêts à contribuer »⁴²⁵ ! Ce n'est pas que les dettes envers les étrangers aient moins d'importance, ou qu'on puisse les négliger. Mais il s'agirait bien pour Platon de séparer la dimension matérielle et l'amitié, afin de ménager dans le dialogue un espace aux morales pragmatiques.

Troisièmement, Criton attaque Socrate sur sa morale même, en critiquant les conceptions de la justice, de la vertu et du souci qui se trouvent sous-entendues dans le fait de se laisser mener à l'abattoir. De fait, il n'est pas conforme à la justice (*oude dikaion*) de se laisser tuer alors qu'on peut s'enfuir. Cela revient à commettre une faute envers soi-même⁴²⁶, d'autant plus lorsque cela aide vos adversaires. Ici, c'est bien davantage la résignation qui est condamnée, que ce que les latins appelleront ultérieurement le suicide : Criton refuse que Socrate puisse se soumettre au désir de ses adversaires en se laissant mettre à mort – autrement dit, il doit leur désobéir. De plus, Socrate abandonnerait ses fils à leur sort, et ne pourrait les éduquer, si jamais il mourait. L'accusation de négligence se double d'un impératif de piété familiale : Criton entend en quelque sorte faire jouer Socrate contre lui-même, en le mettant face à ses propres contradictions. Comment pourrait-il négliger soi-même et les autres en se résignant ainsi à la mort, lui qui « a fait profession de n'avoir souci dans toute la vie que la vertu »⁴²⁷ ? En confrontant Socrate à la morale commune et à lui-même, Criton le pousse ainsi à produire le fondement de sa morale, la maxime qui lui permet de hiérarchiser ses valeurs et d'arbitrer tout conflit de devoirs.

En guise de réponse, Socrate rappelle le postulat méthodologique à partir duquel articuler toute réflexion : on doit négliger l'avis de la multitude et ne se laisser persuader par aucune autre considération que le meilleur argument rationnel⁴²⁸. Cela implique bien sûr de refuser d'accorder à la *doxa* une quelconque pertinence dont elle pourrait se réclamer du simple fait qu'elle est l'opinion majoritaire. Cet argument est bien connu, et nous l'avons déjà longuement analysé lors de notre présentation de la conception platonicienne de la vérité. Mais cela implique aussi qu'on ne puisse changer d'avis en fonction des circonstances : si je dois m'appuyer sur la seule raison pour dicter la maxime de mon action, alors peu importe que je sois sur le point de mourir. Au premier abord, il peut sembler étrange que la mort ne fasse pas partie des circonstances à intégrer dans le processus de décision rationnelle ; l'éventualité

⁴²⁵ *Ibid.*, 45b, p. 219.

⁴²⁶ *Ibid.*, 45c, p. 219.

⁴²⁷ *Ibid.*, 45d, p. 220 : « *phàskonta ge dè arètètes dià pantos tou biou epimeleisthai* ».

⁴²⁸ Platon, *Criton*, 46b, p. 220 : « *mèdeni allôï peithesthai è tōi logōi os an moī logizomenōi beltistos phaīnetai* ».

de la mort n'est-elle pas à prendre en considération ? La position de Socrate est différente parce qu'il pense le devoir et la justice comme des absolus. Or, si je considère qu'une action est juste pendant ma vie, en quoi la perspective de ma mort y changerait quoi que ce soit ? La justice ne cesse pas d'être juste simplement parce que je vais mourir. Mon devoir demeure le même. La justice n'est pas subjective, elle « subsiste » (« *menei* », 48b) à ma mort. Par ce rappel de la nature de la justice, Socrate évacue toutes les considérations présentées par Criton sur la dépense, la morale commune, l'éducation des enfants, etc. Autrement dit, Socrate entend mener son enquête sur des bases qui sont déjà celles de la vertu : le refus de considérer la mort comme un élément de réflexion est déjà une affirmation de courage.

L'avis de la multitude ne vaut rien parce que la *doxa* n'est pas compétente ; la vertu et la justice sont pour Socrate des savoirs, des *teknaï*, dont on ne peut donc discuter qu'avec des personnes qui sont compétentes dans leurs domaines. Avec qui alors Socrate pourrait-il dialoguer ? C'est dans ce cadre qu'intervient la célèbre prosopopée des lois. Il ne s'agit pas de faire des Lois l'expression parfaite de la justice, car cela forcerait l'issue du dialogue dans une voie que l'on pourrait qualifier de « légaliste » : si les Lois étaient invariablement l'expression de la justice, il n'y aurait aucune question à se poser. Les Lois figurent l'interlocuteur dont a besoin Socrate pour faire surgir la vérité dialogique :

*« Comme il est possible, dans certains cas, de les convaincre qu'elles se trompent, les Lois ne peuvent être considérées comme des experts infaillibles dans le domaine de la moralité. Il n'en reste pas moins qu'elles sont les dépositaires de la sagesse traditionnelle à laquelle il faut se référer dans un cas comme celui qui est abordé dans le Criton et que, à ce titre, elles peuvent être considérées comme des experts. »*⁴²⁹

C'est-à-dire qu'elles représentent un type de discours auquel il faut se référer, sans nécessairement lui obéir aveuglément. Il convient de savoir si ce qu'elles recommandent est juste ou non. Or, cela suppose l'application d'un *méta*-critère, qui permette de juger de la justice de la légalité. Ce critère, bien qu'il soit formulé de manière moins directe dans le Criton⁴³⁰, n'est autre que le principe qui fonde la morale de Socrate, et que l'on retrouve également dans la *République* et le *Gorgias* : il vaut mieux subir l'injustice plutôt que la commettre soi-même. L'injustice, ici entendue en un sens très large, n'est autre que le fait de causer du tort à autrui. Aussi la justice s'oppose-t-elle radicalement à la vengeance, à la loi du talion, en ce qu'elle interdit toute réciprocité entre le mal subi et sa rétribution. Dans le

⁴²⁹ Cf. L. Brisson, *Introduction*, in Platon, *Criton*, traduction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997, p. 194.

⁴³⁰ Platon, *Criton*, *op. cit.*, 49b-e, p. 226. Le principe moral est élaboré en différentes étapes successives, pour aboutir à cette reformulation finale : « il n'est jamais bien d'agir injustement, ni de répondre à l'injustice par l'injustice, ni de rendre le mal pour le mal. »

contexte du Criton, cela signifie que la condamnation injuste de Socrate ne constitue pas une raison pour justifier son évasion. Par extension, cela signifie également que le fait d'être confronté à des lois injustes n'est pas une raison suffisante pour leur désobéir : encore faut-il savoir si de cette désobéissance il ne découlera pas une nouvelle injustice.

La thèse que défend Socrate est bien sûr que ce serait commettre une injustice de sa part que de s'évader, et qu'en conséquence il doit accepter la sentence et attendre la mort. S'évader reviendrait à affirmer qu'un particulier peut se soustraire aux lois et détruire leur effet, car c'est la punition qui fait exister concrètement la loi : sans punition pour garantir son application, la loi resterait, au sens propre, sans effet. Autrement dit, s'évader revient à détruire la loi. Or, Socrate et les Lois ont passé une sorte de contrat :

« Socrate, est-ce là ce qui était convenu entre nous et toi ? n'était-ce pas plutôt que tu tiendrais pour valables les jugements de l'État, quels qu'ils fussent ? [...] Tout d'abord, n'est-ce pas à nous que tu dois la naissance, n'est-ce pas nous qui avons marié ton père à ta mère et l'avons mis à même de t'engendrer ? Parle, as-tu quelque critique à faire à celles d'entre nous qui règlent les mariages ? [...] Et à celles qui règlent les soins de l'enfance, l'éducation qui fut la tienne ? étaient-elles mauvaises, les lois qui s'y rapportent, celles qui prescrivaient à ton père de te faire instruire dans la musique et la gymnastique ? »⁴³¹

Socrate doit aux lois à la fois son existence et son éducation, à partir de laquelle il a pu vivre comme Athénien à Athènes. À suivre ce raisonnement, il y aurait comme une disproportion écrasante entre l'individu et la loi, qui rendrait toute critique impossible. Mais Athènes est une Cité de liberté, qu'il est possible de persuader. C'est-à-dire qu'il est possible d'en changer les lois ; à défaut de ménager un espace de désobéissance légitime, elle laisse « le droit de choisir entre la discussion et l'obéissance »⁴³², et n'empêche quiconque qui le souhaite de partir. Cela ne signifie pas qu'il y ait exclusion entre obéir et débattre, bien au contraire. Le citoyen athénien *doit* débattre des lois, les critiquer, tout autant qu'il *doit* leur obéir. La Cité, parce qu'elle laisse à ses citoyens la possibilité de la réformer, attend de ceux qui choisissent d'y demeurer qu'ils obéissent aux lois. Aussi, par l'intermédiaire de ce régime de liberté propre à la Cité, les lois obligent à l'obéissance. Et Socrate, conformément aux postulats méthodologiques qu'il présentait au début de la recherche, n'a aucune raison de ne plus accepter les lois maintenant qu'il va mourir, alors qu'il leur a obéi librement toute sa vie durant.

⁴³¹ Platon, *Criton*, op. cit., 50c-e, p. 227.

⁴³² *Ibid.*, 52a, p. 229.

On pourrait objecter que Socrate a passé sa vie à lutter contre les institutions démocratiques, qu'il n'avait aucune confiance dans la capacité du *démos* à réaliser la justice dans la Cité, ni à reconnaître le bien, le beau, ou la vérité ; on pourrait insister sur sa condamnation, qui justifierait la méfiance de Socrate. L'activité philosophique de Socrate n'est-elle pas dirigée contre la sophistique, contre l'emprise sur les décisions de la Cité de ceux qu'il considérait comme des charlatans ? Dès lors, en quoi se considère-t-il solidaire des décisions d'un régime qu'il n'a jamais cautionné ? Socrate a participé le moins possible aux affaires publiques. Nous avons vu qu'il s'est opposé à la condamnation univoque des stratèges suite à la bataille des Arginuses, mais c'est presque un concours de circonstances : c'était au tour de son dème de présider l'assemblée des prytanes. En définitive, Socrate n'avait-il pas toutes les raisons de ne pas tenir compte des lois ?

De cette attitude de retrait, il ne faut pas conclure trop vite à l'indifférence de Socrate, à ce type de consentement apathique, passif, sans engagement, dont on peut faire fi à la première occasion. Ce n'est pas par désintérêt qu'il fuyait les affaires publiques, mais encore par souci de cohérence : si Socrate ne croit pas que le *démos* soit capable de distinguer le vrai du faux, mais qu'il ne se laisse guider que par le vraisemblable, pourquoi alors lui exposer la vérité ? Ce serait peine perdue. Mieux vaut s'adresser directement aux futurs dirigeants d'Athènes. En revanche, si Socrate n'est pas parti, c'est bien parce qu'il est malgré tout profondément attaché à la Cité, qu'il lui est redevable ; on ne peut donc pas parler d'indifférence envers les lois, mais plutôt d'un consentement minimal, ou, comme le fait si justement Maurice Merleau-Ponty, d'une « obéissance sans respect »⁴³³. Il n'est pas contradictoire de qualifier de « consentement minimal » comme nous le faisons l'attitude de Socrate, alors même qu'il accepte de mourir. La mort n'y change rien. Car s'il n'acceptait pas sa condamnation, il n'y aurait alors pas de consentement du tout. Il y a consentement minimal dans la mesure où Socrate était bien un critique de la démocratie, sans pour autant en être l'adversaire. Il n'a ainsi jamais pris les armes contre elle, bien au contraire, puisqu'il s'est battu pour la défendre à chaque fois qu'elle le lui a demandé. C'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire d'être d'accord pour obéir, et c'est dans cet écart que se situe l'attitude de Socrate. Profondément attaché à la Cité tout en étant critique de son régime démocratique, Socrate ne peut se soustraire au jugement ; car détruire les lois, c'est détruire la Cité dans son ensemble, c'est détruire la possibilité même qu'aurait la Cité de se réformer. Comme le souligne Maurice Merleau-Ponty :

⁴³³ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, op. cit., p. 41.

« on peut obéir aux lois en souhaitant qu'elles changent, comme on sert à la guerre en souhaitant la paix. Ce n'est donc pas que les lois soient bonnes, mais c'est qu'elles sont l'ordre et qu'on a besoin de l'ordre pour le changer. Quand Socrate refuse de fuir, ce n'est pas qu'il reconnaisse le tribunal, c'est pour mieux le récuser. »⁴³⁴

Il peut sembler un peu facile d'affirmer que Socrate aurait donné raison à ses accusateurs s'il avait fui. Mais force est de reconnaître qu'il n'est pas mort en pure perte : grâce à elle ou à cause d'elle, Socrate est devenu un symbole, et son procès comme sa condamnation l'enjeu des idéologies et des récupérations les plus diverses. Socrate, outre la philosophie, a inventé « une manière d'obéir qui est une manière de résister » – à moins que ce ne soit justement ici un des enjeux essentiels de la philosophie.

La relation de Socrate aux lois laisse entrevoir la possibilité d'une obéissance courageuse, qui reposerait sur l'autonomie du sujet, un courage qui se manifesterait dans la capacité à consentir aux lois quand bien même il nous en coûterait la vie. Il s'agit d'un régime d'obéissance tout à fait distinct de l'obéissance aveugle qu'exigent et valorisent le dogme et les institutions monastiques chrétiennes en particulier. Ce type d'obéissance repose sur la mise en œuvre par chacun de sa propre normativité critique, plutôt que dans l'abandon pur et simple de toute volonté propre : chacun obéit parce qu'il consent volontairement à faire ce qui est exigé de lui. La volonté de chacun est sauvegardée : personne n'est tenu de vouloir ce qu'on veut qu'il veuille – seule une soumission en actes est exigée. Dans une situation où chaque alternative semblait moralement valable, Socrate fonde sa délibération sur un méta-principe qui, parce qu'il exprime la morale la plus élémentaire, lui permet d'arbitrer et de hiérarchiser les impératifs qui s'imposent à lui. Socrate ne s'est pas plus soumis à la volonté de Criton, qui lui exhortait de s'évader, qu'à la volonté du tribunal, qui le forçait à mourir. Il ne s'est soumis qu'à lui-même, qui lui ordonnait de ne pas commettre d'injustice. Socrate mobilise un courage nouveau, qui s'inspire des valeurs à la fois guerrières et civiques de l'hoplite : il s'agit de tenir bon devant la mort, comme sur le champ de bataille, tout en étant solidaire de l'expression du vouloir de la Cité, c'est-à-dire de ses lois, comme on devait l'être de sa phalange.

Toutefois, est-il bien adéquat de parler d'obéissance courageuse ? Il semble qu'on pourrait nuancer cette idée de deux manières. D'une part, si l'attitude courageuse de Socrate est indéniable, il convient de souligner qu'elle est davantage suscitée par la perspective certaine de la mort que par les lois elles-mêmes. Autrement dit, ce qui ici, précisément,

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 40.

manifeste le courage de Socrate, est sa capacité à ne pas juger différemment du bien ou du mal, du juste et de l'injuste, de la peine ou de l'évasion, alors que sa mort est certaine. Les lois ne sont ici qu'un prétexte, une occasion ou une invitation à manifester l'attitude générale de Socrate face à la mort. C'est-à-dire qu'on pourrait défendre l'idée que le courage dont Socrate fait preuve en toute occasion est celui d'un homme face à sa mort, bien plus que celle d'un homme passionné d'obéissance – n'a-t-il pas désobéi avec la même constance, devant ce même risque de mourir, lorsqu'on lui a ordonné des actes contraires au fondement de sa morale ? D'autre part, le terme même d'obéissance pose problème, dans la mesure où il recouvre sans aucun doute des réalités et des mécanismes tout à fait divers, voire contradictoires. L'obéissance chrétienne et l'obéissance critique de Socrate forment en effet deux régimes presque opposés l'un à l'autre. Tant et si bien qu'on pourrait se demander si Socrate « obéit », et si oui, de quelle manière ? En quoi manifester sa propre normativité critique peut encore être considéré comme de l'obéissance ? Pour reprendre la formule de Merleau-Ponty, « obéir sans respect », est-ce encore obéir ? L'obéissance ne suppose-t-elle pas la reconnaissance mutuelle d'une autorité ? À la lumière de ces quelques éléments de problématisation, il semble évident qu'on n'« obéit » pas de la même manière selon qu'on est un soldat sur un champ de bataille, un salarié dans une entreprise, un simple citoyen, ou même un enfant. Autrement dit, il existerait différents régimes d'obéissance, qu'il faudrait distinguer et spécifier afin d'éviter toute confusion.

III.2. Le scandale de l'obéissance

La morale judéo-chrétienne et les formes modernes de gouvernement ont en commun une idée centrale qui lie obéissance et liberté : c'est en obéissant que l'on devient libre. Il ne s'agit bien sûr pas d'obéir à n'importe qui ou à n'importe quoi. Les commandements divins comme les lois sont fondés en raison, et c'est le fait d'obéir à la raison, à cette expression de la rationalité universelle, qui permet à l'individu de dépasser la singularité et la contingence de ses désirs, de son individualité. La liberté, ce n'est pas faire ce que l'on veut, c'est faire ce que la loi, en tant qu'expression de l'universel, nous autorise à faire. En obéissant aux lois, l'homme obéit à l'expression de la liberté. Tout ceci est aisément compréhensible : sans obéissance aux lois, il n'y aurait ni ordre ni société, la vie des hommes se résumerait à un chaos qui réduirait l'existence de chacun à un régime de survie et de nécessité. Ce raisonnement articule obéissance et liberté en une dialectique qui rend la désobéissance inacceptable, illégitime et criminelle. Au nom de quoi en effet aurait-on le droit de désobéir à l'expression de la volonté de tous ? Dans ce cadre, la désobéissance ne peut être comprise que comme un refus de la société, de l'ordre, de la vie en commun. En représailles et au nom de tous, la société aurait toute latitude pour punir celui qui, par sa désobéissance, a révélé qu'il la rejetait ou souhaitait lui porter atteinte.

Pourtant, l'obéissance a quelque chose de révoltant. Au milieu du XVI^e siècle par exemple, les mécanismes sociaux de la servitude sont critiqués par Étienne de La Boétie, alors âgé d'à peine dix-huit ans. Il s'insurge contre la lâcheté des hommes, qui seule rend possible la domination des tyrans. Pour La Boétie déjà, la servitude n'est pas tant l'effet de la puissance des dirigeants que du besoin d'être dirigés : « C'est le peuple qui s'asservit et qui se coupe la gorge ; qui, pouvant choisir d'être soumis ou d'être libre, repousse la liberté et prend le joug »⁴³⁵ ; « il sert si bien, et si volontiers, qu'on dirait à le voir qu'il n'a pas seulement perdu sa liberté mais bien *gagné* sa servitude »⁴³⁶. Les hommes sont lâches, corrompus, rien n'est plus facile que de les faire consentir à leur propre esclavage quand on les achète. En l'échange de l'espoir d'une faveur ou d'une récompense, tous les hommes sont prêts à ramper devant un seul. Le tyran ne fait que profiter d'une situation dont ses sujets sont eux-mêmes les premiers responsables. Nous serions désormais si bien dressés à l'obéissance qu'elle

⁴³⁵ É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1574), traduction en français moderne par Séverine Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995, p. 12.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 21 ; La Boétie souligne.

s'imposerait comme une espèce de seconde nature, un besoin inné que nous serions prêts à satisfaire par tous les moyens. C'est ce que suspecte Nietzsche lorsqu'il moque l'instinct de troupeau, et définit ainsi notre besoin d'obéir

« comme une sorte de conscience formelle qui ordonne : "Tu dois absolument faire telle chose, tu dois absolument t'abstenir de telle autre", bref : "Tu dois". Ce besoin cherche à s'assouvir et à remplir sa forme par un contenu ; c'est pourquoi il entre en œuvre selon sa force, son impatience et sa tension, sans choisir beaucoup, à la manière d'un appétit grossier, et accepte tout ce que les instances de commandement lui cornent aux oreilles – parents, maîtres, préjugés de classe, opinion publique. »⁴³⁷

Autrement dit, l'obéissance a ceci de répugnant qu'elle ne se soucie pas de ce à quoi elle se soumet. N'importe quel chef et n'importe quel ordre feront l'affaire, tant qu'on a quelque chose auquel obéir, tant que notre volonté trouve un point sur lequel se focaliser ! Un tel impératif d'obéissance ne ferait que parodier l'impératif catégorique kantien, en ce qu'il ne conserverait du devoir qu'un principe d'obéissance sans rapport avec le principe formel de la loi morale.

Les horreurs du XX^e siècle, et en particulier celles commises pendant les deux Guerres Mondiales, ont tragiquement démontré ce que pouvait avoir de dangereux une dialectique de l'obéissance et de la liberté. Soudainement, brutalement, ce n'est plus la désobéissance qui s'est mise à faire problème, mais son absence lorsqu'elle eût été nécessaire. Les boucheries, les camps et les génocides ont rendu l'obéissance scandaleuse, révoltante ; des questions comme « comment a-t-on pu laisser faire ? », « comment avez-vous pu accepter une chose pareille ? », sont apparues avec cette prise de conscience soudaine. Et tout à coup, contrairement à ceux de l'Inquisition, les tribunaux modernes ont vu défiler ceux qui, jusqu'au bout et aveuglément, avec zèle, ont obéi – tout à coup, c'est la désobéissance qui devenait garante de l'humanité et de la raison universelle, tandis que l'obéissance était criminalisée.

On serait tenté d'affirmer que c'est à l'arrivée de régimes criminels au pouvoir que l'on doit de tels paradoxes, et qu'une fois ces régimes vaincus ces difficultés s'évanouissent aussi vite qu'elles sont apparues. Mais ce ne serait là qu'une réponse hâtive et superficielle. Les gouvernements qui ont présidé aux destins des hommes engloutis au Chemin des Dames, à Treblinka ou à Srebrenica étaient soutenus par leur population. La folie solitaire d'un tyran antique, d'un Denys le Jeune ou d'un Néron, n'aurait jamais pu produire de telles atrocités : il a fallu l'adhésion massive des gouvernés. Autrement dit, il convient de s'interroger sur ce

⁴³⁷ F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), *op. cit.*, p. 110. Nietzsche souligne.

qu'il faut faire lorsque la volonté générale elle-même est criminelle, lorsque délibérément, volontairement, les hommes choisissent collectivement de faire le pire. Comment savoir dans de telles circonstances à quoi obéir, ou quand désobéir ? Comment savoir ce qui est encore vertueux ? Est-il courageux d'obéir quoi qu'il arrive, dans une parodie jusqu'au-boutiste du christianisme, ou est-ce au contraire du côté d'une désobéissance radicale qu'il faudrait chercher ? Comment encore penser dans ces situations où se confondent le « brave homme » et le « criminel », le « patriote » et le « traître », le « fort » et le « lâche », le « résistant » et le « terroriste » ? Si toutes les catégories sont subverties, si le langage lui-même est frappé de paralysie, à partir de quel fondement pouvons-nous articuler une réflexion qui nous fasse sortir des paradoxes de l'obéissance, de notre sommeil docile ?

III.2.1. Du consentement

Les démocraties modernes prennent leur source dans les théories du contrat qui ont vu le jour au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. Ces discours gravitent autour d'un concept central qui, quelle que soit sa définition, fonde l'existence et la légitimité d'un droit positif : le droit naturel. Deux courants principaux de pensée ont utilisé cette notion dans des sens très différents, mais avec une visée identique. On pourrait distinguer d'une part ceux qui voient dans ce droit l'expression de la puissance de chacun dans un état de nature antérieur à l'institution de l'État – comme c'est le cas pour Spinoza, par exemple :

*« Par Droit et Institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. [...] il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient. »*⁴³⁸

Ce qui permet à Spinoza de conclure plus bas :

« Le Droit Naturel de chaque homme se définit donc non par la saine Raison, mais par le désir et la puissance. »

Dans ce premier cas, l'expression « Droit Naturel » correspond à ce qu'on appelle plus communément la « loi du plus fort », qui n'est d'ailleurs pas davantage une loi que le droit naturel n'est un droit. D'autre part, certains voient à l'inverse dans le droit naturel une forme

⁴³⁸ B. Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), Chapitre XVI, *op. cit.*, pp. 261-262.

de moralité élémentaire, qui sert de fondement et de guide à l'établissement du droit positif – comme c'est le cas pour Grotius, par exemple :

« Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne. » ⁴³⁹

Dans ce cas, le droit naturel désigne l'ensemble des normes morales qui préexisteraient à l'établissement du droit positif : il s'agirait, en somme, de conventions rationnelles auquel tout homme serait nécessairement soumis du simple fait qu'il est un homme.

Dans un cas comme dans l'autre, le droit naturel est une fiction juridique, dont le seul objectif est d'expliquer et de légitimer l'État et l'instauration d'un droit positif. Comment en effet rendre compte de l'existence et de la construction du droit, si ce n'est en référence à un fondement extérieur à lui mais à partir duquel émergerait sa nécessité, sa rationalité, sa finalité ? Autrement dit, quelque chose à partir duquel s'assurer que la justice est bien juste.

Avant l'apparition des thèses positivistes, la conceptualisation du droit naturel et de l'état de nature a permis l'élaboration de fictions ou d'expériences de pensée à partir desquelles fonder le contrat social. Les plus célèbres et les plus antinomiques d'entre elles sont bien sûr celle de Hobbes, qui voit dans l'état de nature un état de guerre généralisé de chacun contre chacun⁴⁴⁰, et celle de Rousseau, qui dessine le portrait d'une abondance innocente et bienheureuse⁴⁴¹. Bien que leurs fictions fassent jouer des nécessités différentes, toutes deux soulignent la nécessité de la vie en société. On retrouve dans tous les systèmes de légitimation qui reposent sur l'existence d'un droit naturel premier, l'idée que l'homme doit, d'une manière ou d'une autre, renoncer à sa puissance propre pour la transmettre à cette entité supérieure à laquelle il souhaite se rattacher : le corps social. Dans le *Léviathan*, Hobbes nomme « contrat » cette « transmission mutuelle de droit », forme que prend cet impératif (Hobbes parle de « loi de nature ») qui veut

« que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et

⁴³⁹ H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), traduction de P. Pradier-Fodéré, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Grands Textes », 2005, Livre I, Chapitre I, §X-1, p. 38.

⁴⁴⁰ Cf. T. Hobbes, *Léviathan* (1651), traduction de F. Tricaud, Paris, Éd. Sirey, 1971, Première partie, Chapitre XIII, p. 124 : « aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. »

⁴⁴¹ Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Flammarion, 1992, pp. 172-173 : « La terre abandonnée à sa fertilité naturelle, et couverte de forêts immenses que la cognée ne mutila jamais, offre à chaque pas des magasins et des retraites aux animaux de toute espèce. »

qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même »⁴⁴².

De même, d'après Spinoza,

*« il faut que l'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle soit seule à avoir sur toutes choses un droit souverain de Nature. »*⁴⁴³

Enfin, bien que la formulation et les prémisses soient très différentes chez Rousseau de ce qu'on peut trouver chez Hobbes et Spinoza, le raisonnement est sensiblement le même :

*« [Les clauses du contrat social] se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a d'intérêt de la rendre onéreuse aux autres. »*⁴⁴⁴

Autrement dit, quelles que soient les conceptions initiales de l'homme et de l'état de nature que ces penseurs aient développées, qu'ils soient des penseurs des affects, de la crainte et de la puissance comme Spinoza et Hobbes, ou penseurs d'une innocence originelle et de la perfectibilité morale comme Rousseau, tous s'accordent sur ce point essentiel : l'acte fondateur du vivre-ensemble, c'est-à-dire l'instauration de règles communes pour régir la vie à plusieurs, n'est autre que le transfert par chacun de sa puissance propre, de sa volonté propre, vers une supra-volonté constituée par l'agrégat de toutes les volontés particulières. Chacun consent à se soumettre volontairement à « ce grand Léviathan », puisque, comme le souligne Rousseau, « chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a ». Aussi, s'il est manifeste que l'existence du corps social repose sur le consentement de chacun, il est tout aussi manifeste que les hommes ont tout intérêt à y consentir : la vie en commun leur apporte une sécurité, une force, et potentiellement un bien-être, qu'ils n'auraient aucune chance d'atteindre s'ils vivaient réduits à un hypothétique état de nature.

Cette construction théorique du contrat social ne laisse à l'individu aucune marge de désobéissance. Le contrat que chacun passe avec tous stipule qu'en échange de l'obéissance à tous, chacun obtient la sécurité. Si chacun a abandonné son droit naturel propre, alors personne ne dispose d'une quelconque légitimité à agir en un sens contraire à ce que tous

⁴⁴² T. Hobbes, *Léviathan* (1651), *op. cit.*, Première partie, chapitre XIV, p. 129. Tout le passage est souligné par Hobbes.

⁴⁴³ B. Spinoza, *Traité Théologico-politique* (1670), *op. cit.*, Chapitre XVI, p. 266.

⁴⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), Paris, Flammarion, 1992, Livre I, Chapitre VI, p. 39.

ordonnent. Que faire si les lois nous semblent contraires à la justice ou à la raison ? On ne saurait être plus clair que Spinoza sur ce point :

« nous sommes tenus d'exécuter absolument tout ce qu'enjoint le souverain, alors même que ses commandements seraient les plus absurdes du monde ; la Raison nous ordonne de le faire, parce que c'est choisir de deux maux le moindre. »⁴⁴⁵

Toute désobéissance équivaut à une rupture du pacte social. Celui qui désobéit, celui qui *par ses actes* marque son refus des lois, reprend illégitimement le droit naturel qu'il avait concédé à tous lors de l'établissement du pacte, et se place ainsi de lui-même en-dehors du corps social. Si aux yeux de Spinoza il vaut mieux obéir à des lois qu'on juge injuste plutôt que de refuser le pacte social, c'est parce que le refus du pacte équivaut à un retour à la loi du plus fort, à une forme pré-juridique de la vie en société. Si chacun pouvait désobéir quand bon lui semble, alors il n'y aurait plus d'ordre, plus de sécurité, et en conséquence plus de liberté. En somme, un ordre injuste est préférable au chaos de l'anarchie. Pour Hobbes comme pour Spinoza, la peine prévue pour toute sédition est la mort : « la majorité, ayant par ses suffrages accordés proclamé un souverain, quiconque était en désaccord doit désormais s'accorder avec les autres, autrement dit accepter de ratifier les actions que pourra accomplir le souverain, ou autrement d'être justement supprimé par les autres »⁴⁴⁶ – refuser la convention qui a présidé à l'instauration du pacte, c'est retourner à l'état de nature, c'est-à-dire à cet état de guerre dans lequel chacun peut « sans injustice être détruit par n'importe qui ».

Se soumettre ou mourir ? L'obéissance des contractants est-elle pour autant sans limite ? En quoi y a-t-il consentement, si l'obéissance requise par les formes modernes de gouvernement n'est pas différente de l'obéissance aveugle exigée par l'Église ? Le pacte social n'impose certes pas une obéissance absolue. Tout d'abord, parce que l'obéissance en actes n'est exigée qu'en tant qu'elle est la garantie de la liberté d'expression. Il y a chez la plupart des penseurs du contrat une forme de marchandage avec le pouvoir, une garantie d'obéissance en actes d'un côté en l'échange d'une expression libérée de l'autre. Ensuite, pour tous les penseurs du contrat, l'obéissance des contractants n'est due qu'autant que perdure la raison pour laquelle le contrat a été institué en premier lieu⁴⁴⁷. Autrement dit, si les contractants renoncent à leur puissance propre en échange de leur sécurité, ils ne doivent obéissance à l'État qu'en tant que ce dernier leur procurent la sécurité attendue. Ici se trouve

⁴⁴⁵ B. Spinoza, *Traité Théologico-politique* (1670), *op. cit.*, Chapitre XVI, pp. 266-267.

⁴⁴⁶ T. Hobbes, *Léviathan* (1651), *op. cit.*, Livre I, Chapitre XVIII, p. 183.

⁴⁴⁷ D'après Spinoza, le contrat est instauré afin que chacun puisse vivre dans la concorde et dans la paix ; d'après Hobbes, « c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen » (cf. *Léviathan*, chapitre XVII).

la limite avouée du consentement de chacun au contrat social : lorsque la raison pour laquelle le contrat a été instauré fait défaut, chacun est libre de reprendre son droit naturel. En d'autres termes, s'il est interdit de désobéir afin de ne pas engendrer le chaos, plus personne n'est en revanche tenu d'obéir dans une situation de chaos généralisé. Il y a donc bien consentement, et non pas renoncement, dans la mesure où tous les droits ne sont pas aliénés dans l'instauration du pacte social ; *a minima*, chacun conserve la possibilité de reprendre son droit naturel si la personne morale constituée par la cession des volontés de chacun ne remplit plus sa part du contrat. Il s'agit donc d'un échange, qui ne vaut que tant qu'il est profitable à chacun. En contrepartie, l'adhésion de chacun aux termes de l'échange doit être absolue, sans quoi le contrat ne serait plus profitable pour personne. Autant dire que seules les situations les plus exceptionnelles sont de nature à remettre en cause la participation de chacun au pacte social : guerre civile, révolution, invasion. C'est-à-dire que tant que l'État subsiste, les hommes lui doivent une allégeance sans réserve ; et que tant qu'il existe des lois, il faut leur obéir. Ne pas être d'accord avec les lois est indifférent : le pacte social nous oblige à marquer *par nos actes* notre soumission aux décisions de la majorité.

L'acte fondateur de cette dialectique de la liberté obéissante consiste donc en une cession volontaire de sa puissance propre : chacun *consent* à transférer son droit naturel, et acquiert par cet acte la liberté et la sécurité garanties par les lois. Cependant, on pourrait rapidement adresser trois objections à cette légitimation de l'obéissance par contrat. Premièrement, rappelons qu'il s'agit d'une fiction ; les expressions « droit naturel » et « loi du plus fort » sont des *contradictio in adjecto*, l'état de nature n'est qu'une expérience de pensée. Il n'a jamais rien existé de tel : jamais l'homme n'a vécu seul, séparé de ses semblables ; le droit et la loi n'ont pris naissance qu'au sein de sociétés déjà constituées, ils ne sont en aucune manière constitutifs de l'acte de naissance du pacte social. Dès lors, en quoi cela a-t-il un sens de fonder le pacte social sur un mirage ? Comment légitimer l'obéissance de chacun sur une fiction ? Deuxièmement, il est par conséquent évident que personne n'a jamais signé quoi que ce soit qui s'intitulerait « contrat social », qui stipulerait le transfert de sa puissance propre au bénéfice d'une liberté et d'une sécurité conquises collectivement, et qui durerait tant que cette liberté et cette sécurité serait assurée. À quel moment a-t-on jamais demandé son avis à quiconque ? Au contraire, il semblerait bien que notre existence sociale ait *valeur* de consentement, et ce dès notre naissance. Dès lors, en quoi y aurait-il consentement ? En quoi notre participation au corps social serait-elle le fruit d'un acte volontaire ? Troisièmement, si

la cession de notre droit naturel nous oblige à une obéissance en actes, cela ne semble certes pas poser de problèmes particuliers tant que les lois sont justes – peu importe que nous soyons en désaccord avec l’expression de la volonté générale ; mais qu’en est-il lorsque l’État devient criminel, tout en garantissant sa part du contrat ? Que faire lorsque nous sommes soumis à un État qui, par exemple, extermine des populations en notre nom, comme a pu le faire l’État nazi ? La théorie du contrat social, si elle prévient l’anarchie et le chaos, ne semble pas non plus laisser une quelconque marge de manœuvre à l’expression de la vertu – on ne peut pas non plus désobéir, quand bien même cela serait juste. En d’autres termes, tel le conseil de Kant à Frédéric II, peu importe ce que *pensent* les citoyens, tant qu’ils obéissent *en actes* aux lois ; en quoi cette conception pourrait-elle être garante de la liberté de tous ?

On peut tenter de répondre rapidement à ces objections de manière à défendre la légitimité du consentement et du régime d’autonomie qu’il fonde.

Tout d’abord, s’il y a bien un consentement fictif à l’origine théorique du contrat social, cet acte n’est cependant pas unique. Bien au contraire, notre société est parcourue, structurée par la démultiplication et l’extension indéfinie de ce consentement originel, tant et si bien que le consentement constitue le modèle à partir duquel nous pensons généralement la liberté comme conquête de l’autonomie : le consentement est conçu et interprété comme une manifestation de l’autonomie. Initialement développé pour penser la liberté politique, le consentement connaît une extension vers les domaines les plus divers : on le requiert désormais pour régler les affaires (par l’intermédiaire des contrats), le domaine médical (consentir aux soins ou à leur interruption), les questions religieuses (consentir ou non à arborer un signe religieux), les affaires familiales (le consentement des époux lors du mariage), etc. Comme le souligne Michela Marzano :

« L’exigence contemporaine qui vise à fonder l’éthique sur la notion de consentement renvoie directement, lorsqu’on emploie le concept de façon correcte, au droit de l’être humain à s’autodéterminer. Le consentement serait, de ce point de vue, l’expression de l’autonomie individuelle et l’autonomie, elle, le principe justificateur des actions. »⁴⁴⁸

Par conséquent, on peut déduire de l’extension du domaine d’application du consentement une démultiplication qui fonde en actes le pacte social : à chaque fois que nous obéissons à une loi, que nous votons, ou même que nous payons l’impôt par exemple, nous marquons par nos actes notre participation volontaire au pacte social. Notre consentement, c’est-à-dire notre volonté d’abandonner notre droit naturel théorique en faveur de la constitution et du respect du

⁴⁴⁸ M. Marzano, *Je consens, donc je suis...* (2006), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 47-48.

droit civil s'en déduit. Autrement dit, l'extension et la démultiplication des actes de consentement vaut adhésion au pacte théorique : point n'est besoin de signer la moindre déclaration ou de faire le moindre serment, chacune de nos actions renouvellent et actualisent la validité du pacte, et notre soumission à ce dernier.

D'autre part, le consentement est la meilleure garantie de la liberté individuelle. Parce qu'il est conçu comme l'expression de l'autonomie de l'individu, il légitime le fonctionnement d'une société démocratique. De fait, comment arbitrer un conflit, comment évaluer une décision, comment responsabiliser un individu, si ce n'est en présupposant son autonomie première ? Il est nécessaire de présupposer la capacité de chacun à accorder son consentement libre et éclairé afin de pouvoir fonder le droit, la responsabilité des individus, la liberté politique. La bioéthique illustre en de nombreux cas toutes les difficultés auxquelles nous sommes confrontées dès que nous essayons de substituer un principe différent au consentement. C'est le cas, par exemple, de l'opposition entre consentement et dignité humaine à propos de la fin de vie et de l'euthanasie : au nom de la dignité humaine, on peut prétendre qu'il est légitime de s'affranchir du consentement d'un patient afin de déterminer l'extension et l'intensification des soins en fin de vie. Il s'agit d'un discours bien intentionné, qui s'appuie sur une maîtrise technique et scientifique réelle, mais les difficultés qu'il rencontre pour s'imposer révèlent l'importance accordée au consentement comme manifestation de la liberté individuelle. C'est ce type de raisonnement qui conduit Michela Marzano à écrire, dans son ouvrage par ailleurs critique :

« Il est évident que personne ne peut imposer aux autres sa propre vision du monde et de la vie. Forcer quelqu'un à faire quelque chose qu'il ne souhaite pas ce serait non seulement ne pas le respecter, mais aussi tomber dans un piège. Car, même si l'on arrive à faire faire à quelqu'un d'autre ce qu'on considère comme juste, on ne pourra jamais forcer quelqu'un à adhérer à ce qu'il n'a pas lui-même considéré comme juste et donc choisi. »⁴⁴⁹

Certes, le consentement n'est en rien un principe de justification par lui-même ; ce n'est pas parce qu'une personne consent à faire quelque chose, que la chose à laquelle elle consent est juste, morale, ou même justifiée. Personne ne peut affirmer qu'il est légitime d'assassiner un homme, ni même de se faire volontairement l'esclave d'un autre, simplement parce qu'on aurait consenti à le faire. Autrement dit, quand bien même le consentement ne serait en aucune manière une condition suffisante de justification de la moralité des actes, il passe pour en être une condition nécessaire – *a minima* en tant que condition légale. La logique du

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 32.

consentement a sans doute ses paradoxes et ses limites, mais dans un cadre qui fait de l'autonomie le principe de la liberté, il s'est imposé naturellement comme idéal démocratique de conciliation entre obéissance et liberté.

On peut sans doute avancer l'idée que le consentement constitue le régime d'obéissance des sociétés démocratiques, comme l'obéissance aveugle celui des sociétés monastiques. Le consentement articule en effet un régime d'obéissance qui s'impose avec d'autant plus de force qu'il repose sur la libre adhésion des sujets. À l'inverse de l'obéissance aveugle commandée par l'Église, la contrainte ne s'exerce pas de l'extérieur, mais elle surgit de l'intérieur. Dans ce régime, personne ne dicte à autrui sa conduite, ajustée sur la sacralité incontestable d'un dogme ou d'une tradition sur laquelle il n'a aucune prise. Ce sont les sujets qui, d'eux-mêmes, se mettent en position d'obéir – une obéissance, souligne Kant, d'autant plus efficace qu'elle est librement consentie. Toutefois, cette conception semble ne pouvoir s'articuler qu'à partir d'une certaine passivité du sujet. Le consentement en effet, par définition, suppose que le sujet se positionne par rapport à une question qu'on lui pose, un choix qu'on lui propose, une décision parmi des alternatives, qu'on les lui suggère ou qu'on les lui impose. Autrement dit, quand bien même le consentement manifesterait la capacité du sujet à s'auto-déterminer, celle-ci ne serait sollicitée qu'en réaction à des événements qui lui seraient extérieurs. Si le consentement et, par conséquent, l'autonomie ne prennent corps qu'à l'intérieur d'un cadre prédéfini qui leur préexiste, n'est-il pas possible de concevoir les alternatives proposées au sujet de manière à restreindre l'étendue des choix possibles ? En quoi alors le consentement serait-il une garantie de liberté ?

Or, de nombreux indices tendraient à démontrer que le consentement peut être dénaturé de tant de manières différentes qu'on en vient à se demander si le régime d'obéissance qu'il fait fonctionner relève encore de l'expression d'une liberté quelconque.

Premièrement, en effet, le consentement *s'assume*. Ne dit-on pas « qui ne dit rien consent ? » Par défaut, chacun d'entre nous est considéré comme étant en accord avec les termes du contrat social, c'est-à-dire avec les lois et les institutions. Tous, nous sommes considérés comme ayant abandonné notre droit naturel propre afin de nous soumettre au droit civil. Que cet acte soit conscient ou non, volontaire ou non, peu importe : la société civile ne peut souffrir aucune extériorité, aucun exil. En tant qu'hommes, nous sommes inévitablement des citoyens. C'est ce fait que dénote Hobbes lorsqu'il considère que même les fous et les enfants souscrivent au pacte social :

« Le droit de domination issu de la génération est celui que le parent a sur ses enfants ; on parle alors de domination PATERNELLE. Ce droit ne dérive pas de la génération, en ce sens qu'il appartiendrait au parent de dominer son enfant du seul fait qu'il l'a procréé ; il dérive du consentement de l'enfant, explicite ou manifesté par des preuves suffisantes. »⁴⁵⁰

Aux yeux de Hobbes, parents et enfants ont donc recréé à l'échelle de la cellule familiale un contrat social miniature. De la même manière que l'adulte devenu majeur consent à se soumettre au pacte social, l'enfant consent à se soumettre à la hiérarchie familiale. Mais quelles preuves pourraient bien fournir un nourrisson, ou un jeune enfant, de son consentement ? Rien d'autre que l'obéissance elle-même, puisque, argumente Hobbes, « l'enfant doit en effet obéir à celui qui préserve sa vie : [...] tout homme est censé promettre obéissance à celui qui a le pouvoir de le sauver ou de le perdre »⁴⁵¹. Autrement dit, par un étrange retournement, le consentement censé légitimer l'obéissance se trouve à son tour légitimé par l'obéissance elle-même ; une obéissance chronologiquement première, qui pose par conséquent le problème de la prétention du consentement à la fonder. L'objectif de Hobbes est explicite : il s'agit de justifier le régime juridique propre à la minorité :

« les enfants, les faibles d'esprit et les fous, qui n'ont pas l'usage de la raison, peuvent être personnifiés par des tuteurs ou des curateurs, mais ne peuvent être, durant ce temps, les auteurs d'aucune des actions accomplies par ceux-ci, ni, après qu'ils ont recouvré l'usage de la raison, au-delà de ce qu'ils auront, dans ces actions, jugé raisonnable. »⁴⁵²

Si les fous et les enfants ne peuvent être tenus pour pénalement responsables, ils n'en demeurent pas moins des sujets du droit. Le recours à des représentants légaux n'a d'autres fonctions que d'assurer l'intégration au pacte social de parties de la population qui n'ont pas – qui n'ont plus, ou pas encore – les moyens rationnels de consentir. Même le consentement des délinquants, des criminels, des marginaux et autres qui, par leurs actions, ont témoigné leur volonté de rejeter le contrat social en tout ou en partie, est assumé : c'est un des rôles de la prison que de maintenir ces populations dans le corps social, quand bien même ce serait à sa frontière. En quoi alors un choix qu'on ne peut refuser est-il encore un choix ? Que signifie consentir lorsqu'on n'a pas la liberté de refuser ?

Deuxièmement, le consentement peut aussi bien *s'acheter* que *s'imposer*, en fonction des rapports de force qu'il vient légitimer. Le fait est qu'on peut forcer l'expression du consentement, sans pour autant utiliser ni la menace ni la contrainte. Il se présente alors

⁴⁵⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., Chapitre XX, p. 208. Je souligne.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 165.

comme une nécessité, mais ne constitue en fait que la reconnaissance d'un rapport de forces qui lui préexiste. Le monde des affaires, en particulier, est friand de ces contrats qui, plutôt que de garantir une relation équilibrée entre partenaires égaux, ne font qu'acter un rapport de domination. C'est par exemple systématiquement le cas des contrats de prestation. S'il veut travailler avec une grande entreprise, le prestataire doit accepter toutes les conditions posées par le demandeur : conditions générales de vente, transfert de compétence, communication de données financières, mise en place éventuelle de pénalités, etc. Le consentement se fait à sens unique : le contrat ne fait que rendre tangible la reconnaissance par David de la force de Goliath. Autre exemple ; toute personne qui a jamais installé un logiciel sur son ordinateur s'est trouvé confrontée à cette pratique qui consiste à demander à l'utilisateur de donner son accord à tout un ensemble de dispositions légales, baptisées « Conditions Générales d'Utilisation ». Sans accord formel, le logiciel ne s'installe pas, ce qui défie l'intention première de l'utilisateur. Personne, ou presque, ne lit ces textes indigestes, mais tous donnent leur accord. D'un point de vue juridique, il y a bien consentement de la part de l'utilisateur, tandis que dans les faits il s'agit d'un automatisme, rendu nécessaire par un besoin qui préexiste à l'accord. Ce type de pratiques tiendrait davantage du chantage que du consentement, si elles ne reposaient pas sur l'expression libre de la volonté de chacun ; car après tout, chacun pourrait, théoriquement, refuser. C'est dans ces cas peut-être que le consentement trahit le plus explicitement son statut de fiction juridique. Dans les faits, le régime mis en place relève bien plutôt d'un certain fatalisme de l'obéissance : on « consent » parce que, à tort ou à raison, on a le sentiment de ne pas avoir le choix.

Troisièmement, on peut critiquer assez aisément le modèle théorique d'un consentement qui reposerait sur la persuasion. En effet, le consentement *se fabrique*. L'idée selon laquelle chacun serait capable d'exercer sa rationalité hors de toute influence, tel un noumène, indépendamment de tout biais subjectif, de toute contrainte matérielle, de tout particularisme socio-culturel, ce qui permettrait de saisir infailliblement le juste, le bien, l'avantageux ou le vertueux, est bien sûr un mirage sans objet. Au contraire, nous sommes sans cesse confrontés à ce que peut avoir d'intrinsèquement déterminé la capacité de tout homme à s'auto-déterminer ; en d'autres termes, le consentement trahit les racines hétéronomes de l'autonomie. Outre ce qui relève de l'héritage familial ou du poids des traditions, chacun exerce son jugement sur fond d'un ensemble d'éléments qui structurent sa pensée : les représentations sociales, les informations auxquelles il a accès, et, plus fondamentalement encore, la langue dans laquelle il pense. Un pouvoir politique qui se révélerait capable d'influer sur ces éléments aurait en quelque sorte la capacité de fabriquer

artificiellement du consentement ; un consentement qui, bien que bâti sur des prémisses mensongères, n'en serait pas moins sincère. D'une part, c'est bien sûr de l'effort de la propagande qu'il s'agit, que celui qu'on considère parfois comme son inventeur, Edward Bernays, définit ainsi :

« La propagande moderne désigne un effort cohérent et de longue haleine pour susciter ou infléchir des événements dans l'objectif d'influencer les rapports du grand public avec une entreprise, une idée ou un groupe.

Cette pratique qui consiste à déterminer les circonstances et à créer simultanément des images dans l'esprit de millions de personnes est en réalité très courante. [...] Ce qu'il faut retenir, c'est d'abord que la propagande est universelle et permanente ; ensuite, qu'au bout du compte elle revient à enrégimenter l'opinion publique, exactement comme une armée enrégimente les corps de ses soldats.»⁴⁵³

Tout le problème de la propagande est de faire en sorte que les sujets désirent ce qu'on leur dit de désirer, croient ce qu'on leur dit de croire, ou votent ce qu'on leur dit de voter, tout en conservant l'illusion du libre-arbitre. C'est-à-dire qu'une propagande n'est efficace que si on a l'impression de vouloir par nous-mêmes ce qu'en réalité on veut nous faire vouloir. Elle ne fonctionne que si elle est invisible. C'est pourquoi des penseurs comme Chomsky et Herman ont tenté de produire un « modèle de propagande », c'est-à-dire une grille analytique à l'aide de laquelle on pourrait évaluer le rôle des médias dans la canalisation et la restriction de la capacité des hommes à s'auto-déterminer. À leurs yeux, tout repose sur la mise en place d'un certains nombres de « filtres », dont la fonction est de réduire « la matière première de l'information » jusqu'à restituer « un résidu aseptisé prêt à être publié » :

« [Ces filtres] déterminent l'axiomatique et l'interprétation de l'information après avoir défini ce qui constitue une information valable et rendent compte des fondements des processus produisant l'équivalent de campagnes de propagande.

L'emprise des élites sur les médias et la marginalisation des dissidents découlent si naturellement du fonctionnement même de ces filtres que les gens de médias, qui travaillent bien souvent avec intégrité et bonne foi, peuvent se convaincre qu'ils choisissent et interprètent « objectivement » les informations sur la base de valeurs strictement professionnelles. »⁴⁵⁴

La thèse de Chomsky et Herman ne doit pas être confondue avec une théorie du complot. Les acteurs sont de bonne foi, personne ne possède « la » vérité par-devers soi, personne ne

⁴⁵³ E. Bernays, *Propaganda, comment manipuler l'opinion en démocratie* (1928), Paris, Éd. La Découverte, 2007, p. 43.

⁴⁵⁴ N. Chomsky et E. Herman, *La fabrication du consentement, de la propagande médiatique en démocratie* (1988), Marseille, Agone, 2009, p. 26.

cherche intentionnellement à tromper le public de la manière la plus efficace possible. Mais le fait est que l'industrialisation de la production de l'information a des effets collatéraux, qui procèdent en droite ligne de sa structure : c'est ce que Chomsky et Herman désignent comme les « filtres » de l'information. Ces filtres sont de nature économique (« taille, actionnariat, fortune du propriétaire et orientation lucrative ; poids de la publicité »), politique (« poids des sources gouvernementales ou économiques et des "experts" financés et adoubés par ces sources primaires des agents des pouvoirs, moyens de contre-feux permettant de discipliner les médias »), ou idéologique ; Chomsky et Herman désignent « l'anticommunisme » « comme religion nationale et mécanisme de contrôle », rôle sans doute davantage tenu par l'anti-Islam aujourd'hui, l'idée essentielle étant d'ajuster la ligne éditoriale en fonction d'un épouvantail désigné. L'essentiel est de toujours avoir présent à l'esprit qui est le méchant. L'industrialisation de la production de l'information, la mutation de l'information en marchandise par la confusion déjà dénoncée par Habermas entre *Öffentlichkeit* et *Publizität*, est ce qui autorise à parler de « fabrication » du consentement (*manufacturing consent*, en anglais). Il ne s'agit pas d'une grande manipulation, opérée par un esprit aussi déterminé que génialement malfaisant, puissant connaisseur de l'âme humaine ; il n'y a guère de manichéisme et encore moins de psychologisme dans la thèse de Chomsky et Herman. Bien au contraire, tout le mérite de leur travail consiste à tenter de montrer ce que peut avoir de bêttement fonctionnaliste la production d'un tel régime d'obéissance. Le patron de presse, le grand actionnaire, n'est pas plus libre et maître de son jeu que le consommateur d'informations (téléspectateur, auditeur, lecteur, etc.). Fondamentalement, cette production industrielle et commerciale de l'information participe à la construction de représentations, qui influencent à leur tour directement la capacité de l'homme à se déterminer. Chomsky et Herman appliquent leur théorie à des exemples politiques (Indochine, Vietnam, Laos, Cambodge...), mais d'autres exemples tirés de tous types de domaines existent. Citons l'étude de la représentation médiatique du réchauffement climatique : une étude de 2013, publiée par la revue *Environmental research letters*⁴⁵⁵, qui porte sur plus de 4000 articles publiés entre 1991 et 2001 par plus de 10000 scientifiques, révèle que plus de 97% d'entre eux « entérinaient la thèse de l'origine anthropique du changement climatique » ; tandis que, d'autre part, une nette majorité d'Américains (57%) « étaient soit en désaccord, soit ignoraient que les scientifiques sont très largement d'accord sur le rôle de l'homme dans le réchauffement. »

⁴⁵⁵ Étude citée par un article du journal Le Monde : http://www.lemonde.fr/planete/article/2013/05/16/les-scientifiques-climato-sceptiques-sont-en-minorite_3261853_3244.html

On peut dans un quatrième temps souligner l'existence de quelques autres procédés qui permettent de *conditionner* le consentement, procédés en apparence assez proches des techniques de propagande analysées par Chomsky et Herman. De fait, il est possible d'investir le langage lui-même, de manière à restreindre l'horizon de la pensée, voire à la contraindre. Si « la pensée ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot »⁴⁵⁶, si « les *limites de mon langage* signifient les limites de mon propre monde »⁴⁵⁷, alors il est théoriquement possible d'influer sur la manière dont les hommes pensent par l'intermédiaire de la manière dont ils parlent. Georges Orwell, dans son roman paru en 1949, imaginait la mise en place d'une « novlangue » (*newspeak*) qui, par l'extrême appauvrissement qui la caractérise, permet la mise en place et la généralisation de la « double pensée » (*double think*). Dans la conception orwellienne, la novlangue a pour objectif avoué de limiter les capacités d'expression au minimum. En termes de réflexion, le principe de double pensée consiste à être capable de penser tout à la fois une chose et son contraire :

*« Connaître et ne pas connaître. En pleine conscience et avec une absolue bonne foi, émettre des mensonges soigneusement agencés. Retenir simultanément deux opinions qui s'annulent alors qu'on les sait contradictoires et croire à toutes deux. Employer la logique contre la logique. Répudier la morale alors qu'on se réclame d'elle. Croire en même temps que la démocratie est impossible et que le Parti est gardien de la démocratie. Oublier tout ce qu'il est nécessaire d'oublier, puis le rappeler à sa mémoire quand on en a besoin, pour l'oublier plus rapidement encore. Surtout, appliquer le même processus au processus lui-même. Là était l'ultime subtilité. Persuader consciemment l'inconscient, puis devenir ensuite inconscient de l'acte d'hypnose que l'on vient de perpétrer. La compréhension même du mot "double pensée" impliquait l'emploi de la double pensée. »*⁴⁵⁸

Autrement dit, le but de la novlangue est de détruire toute capacité de raisonner, de formuler des jugements, d'arbitrer le vrai du faux. En effet, parce qu'il réduit à néant aussi bien le principe de non-contradiction que la possibilité de construire des outils logiques et linguistiques à même d'en surmonter la perte, le pouvoir de *Big Brother* enferme la pensée dans une prison d'incohérence, d'indétermination et, en dernier lieu, d'inaction. Au risque de paraphraser la formule de Kant, on pourrait dire que la novlangue a pour but d'empêcher l'homme de « s'orienter » dans la pensée. Certes, *1984* est une œuvre de fiction, une contre-utopie qui ne prétend pas même à l'anticipation. Mais, une fois n'est pas coutume, le roman a

⁴⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Esprit* (1817), traduction de A. Véra, Paris, Germer Baillière Libraire (éd.), 1869, Tome II, §463, Remarque, p. 195.

⁴⁵⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), traduction de P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1961, p. 86. Wittgenstein souligne.

⁴⁵⁸ G. Orwell, *1984* (1948), traduction de A. Audiberti, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950, Première partie, chapitre III, p. 51.

dans ce cas encore un temps de retard sur la réalité. De fait, de manière certes expérimentale, un peu aléatoire et très intuitive, l'Allemagne nazie a tenté de transformer durablement la langue allemande, afin de renforcer l'assujettissement de la population au régime hitlérien. Nous devons beaucoup (si ce n'est tout) à Victor Klemperer sur ce sujet. Klemperer était professeur, spécialiste de littérature française, juif et marié à une « aryenne ». Il a cinquante-quatre ans lorsqu'en 1935 le régime le destitue de la chaire qu'il occupe à l'université de Dresde. Il n'émigre pas, mais reste à Dresde pendant la quasi-totalité de la guerre. Longtemps protégé par son mariage, il ne doit paradoxalement sa survie qu'au bombardement de la ville, survenu le jour même de sa convocation par la Gestapo. Klemperer avait pris l'habitude de tenir un journal. Mais, dès 1933, l'arrivée d'Hitler au pouvoir en modifie la teneur. En philologue, Klemperer décide de traiter la langue des nazis non pas comme un dialecte allemand, mais presque comme une langue étrangère, dont on peut faire l'histoire et l'étude critique, la « philologie » dirait peut-être Nietzsche. Klemperer, comme beaucoup à la suite de la Seconde Guerre Mondiale, s'est interrogé sur le fait qu'une monstruosité barbare comme le nazisme ait pu voir le jour et fasciner l'Allemagne, c'est-à-dire une des cultures les plus riches d'Europe, une des plus raffinées, celle de Goethe, de Heine, d'Hölderlin. Comment rendre compte d'un tel paradoxe ? Ainsi Klemperer explique-t-il la puissance de la « LTI », ou langue du Troisième Reich (*Lingua Tertii Imperii*) :

« Le nazisme s'insinua dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions isolées, des tournures, des formes syntaxiques qui s'imposaient à des millions d'exemplaires et qui furent adoptées de façon mécanique et inconsciente. [...] »

Mais la langue ne se contente pas de poétiser et de penser à ma place, elle dirige aussi mes sentiments, elle régit tout mon être moral d'autant plus naturellement que je m'en remets inconsciemment à elle. Et qu'arrive-t-il si cette langue cultivée est constituée d'éléments toxiques ou si l'on en a fait le vecteur de substances toxiques ? »⁴⁵⁹

L'étude de Klemperer est aussi passionnante que détaillée. Sa profondeur déborde le cadre de notre sujet, aussi nous tenterons simplement d'en dégager ici les points essentiels. Klemperer part de la langue telle qu'elle est parlée, de son usage brutalement et systématiquement transformé, pour retracer les caractéristiques principales de la LTI. Premièrement, souligne Klemperer, « le Troisième Reich n'a forgé, de son propre cru, qu'un très petit nombre des mots de sa langue, et peut-être même vraisemblablement aucun » ; pas de nouveau mot donc, pas de « novlangue » à la 1984. La colonisation du langage passe par une subversion de

⁴⁵⁹ V. Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich* (1947), *op. cit.*, p. 40.

l'existant, et non pas par une débauche de néologismes. La LTI se contente de changer « la valeur des mots et leur fréquence ». Elle n'invente rien, car inventer, ce serait enrichir. Deuxièmement, la langue nazie est une vaste entreprise de matraquage. Comme l'écrit ouvertement Hitler, il s'agit de répéter « des points fort peu nombreux et [de] les faire valoir à coups de formules stéréotypées aussi longtemps qu'il le faudra, pour que le dernier des auditeurs soit à même de saisir l'idée. »⁴⁶⁰ Klemperer donne l'exemple de la confusion si systématiquement entretenue entre « héroïque », « vertueux », et « fanatisme », au point qu'on en vient à « croire vraiment qu'un fanatique est un héros vertueux et que, sans fanatisme, on ne peut pas être un héros ». On ne parle jamais de la guerre, mais toujours de « la guerre juive » ; jamais d'une guerre d'agression, mais de « guerre de défense » ; jamais de retraite ni de déroute, mais de « guerre de défense mobile ». Il y a dans la LTI comme une parodie de l'usage homérique de l'épithète, mais qui se limiterait là au langage de Barnum : « total », « éternel », « unique » ou « mille », tout est absolu, incommensurable, fantasmagorique – c'est-à-dire, en dernier lieu, mensonger. Troisièmement, la langue nazie se veut une langue biblique, la langue d'une religion nouvelle dont Hitler serait le prophète. Klemperer cite un communiqué : « Cérémonie de 13 à 14 heures. À la treizième heure, Hitler viendra à la rencontre des ouvriers. C'est, à l'évidence, la langue de l'Évangile. »⁴⁶¹ *Mein Kampf* est baptisé « le livre saint du national-socialisme et de la nouvelle Allemagne ». Tout ce que fait et dit Hitler, même ses actes les plus insignifiants, s'inscrivent dans « l'Histoire », c'est-à-dire, en fait, dans une éternité à échelle humaine. Ce n'est plus un homme, mais un être au statut divin :

« Les multiples expressions et tournures de la LTI qui touchent à l'au-delà forment, dans leur homogénéité, un filet qui est jeté sur l'imagination des auditeurs et qui les entraîne dans la sphère de la croyance. »⁴⁶²

Toute la LTI tend vers un objectif : transformer l'obéissance volontaire qui a porté Hitler au pouvoir en une obéissance aveugle, inconditionnelle, en un mot religieux. Le fanatisme doit se substituer à toute velléité d'esprit critique. La LTI paralyse la pensée en empoisonnant la langue, elle égare l'entendement, pervertit l'imaginaire, étouffe la réalité derrière la *Weltanschauung*. Klemperer, à plusieurs reprises, s'est trouvé confronté à des allemands qui, envers et contre tout, après Stalingrad, après qu'ils aient été jetés sur les routes, après que

⁴⁶⁰ A. Hitler, *Mon combat* (1925), traduction de J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1979, pp. 181-182.

⁴⁶¹ V. Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich* (1947), *op. cit.*, p. 68.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 162.

l'Allemagne fut envahie de toute part par les armées Russes et Alliées, après même la guerre, refusaient de voir ce qu'avaient été le nazisme en général et Hitler en particulier. Klemperer relate cette rencontre qu'il fait après la guerre, avec un ancien de ses élèves, ex-*Parteigenosse*, qui, par sentiment de culpabilité, refuse de passer devant la commission de réhabilitation. À propos d'Hitler, il avoue : « Je ne peux pas le nier, j'ai cru en lui » ; questionné de manière plus pressante par Klemperer, il lâche finalement : « Ce sont les autres qui l'ont mal compris, qui l'ont trahi. Mais en lui, en LUI, je crois encore. »⁴⁶³ À la lecture de l'ouvrage de Klemperer, on ne peut manquer de s'interroger sur ce qui constitue *notre* « LTI », sur la manière dont notre langue est aujourd'hui investie par le pouvoir. Si l'on devait faire aujourd'hui une étude comparable à celle de Klemperer, il y a fort à parier qu'un mot comme « bobo » par exemple, véritable cheval de Troie de l'extrême-droite, rentrerait dans son cadre. Et que dire des désormais célèbres « éléments de langage », conçus à dessein par des spécialistes du marketing et des Relations Publiques pour policer et réguler la communication politique ? La puissance du travail de Klemperer, ce qu'il parvient à illustrer tout le long de ses carnets, consiste à démontrer comment « la langue pense et poétise à notre place »⁴⁶⁴. Non pas seulement qu'elle conditionne notre pensée, qu'elle l'oriente, la manipule ou la limite, mais bien que la langue elle-même est capable de produire la pensée ; bousculant la compréhension hégélienne des rapports entre pensée et langage, Klemperer montre de quelle manière, dès qu'on cesse de penser la langue, la langue se met immédiatement à penser à notre place. Le problème du langage n'est plus seulement, et peut-être même plus principalement, celui du sujet souverain en sa demeure qui se sert de la langue pour exprimer sa pensée. Dans ces conditions, il est urgent de se demander ce que peut encore signifier le consentement. Qui pense ? Qui parle ? Qui consent, et que comprend-il de ce à quoi il consent ?

Le consentement offre prise à de nombreuses critiques, qui rejaillissent par conséquent sur l'autonomie comme principe fondateur de la liberté politique. De fait, en quoi le consentement pourrait-il être l'expression de l'autonomie individuelle s'il peut être assumé, imposé, acheté, fabriqué et conditionné, comme nous venons de l'exposer ? Qu'est-ce à dire de l'autonomie elle-même ? En quoi fonde-t-elle efficacement la liberté, au sens moral ou politique ? Notre objet n'est pas de débattre de l'autonomie en général, mais de savoir si elle

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 143.

permet d'élaborer une conception efficace du courage. Or, sur ce point, il semble que le concept d'autonomie soit affligé de tares insurmontables, révélées par les paradoxes du consentement.

D'une part, parce qu'elle fonctionne à partir d'un cadre précis, qu'elle fonde et à l'intérieur duquel elle s'exerce : la soumission volontaire au pacte social instaure ses limites en même temps qu'elle fonde la loi. À l'intérieur de ce cadre légal, l'autonomie est la forme que prend la liberté, car elle s'appuie sur un système qui ne prescrit rien, qui ordonne peu, et se limite à interdire ce qui porte atteinte au cadre légal lui-même, c'est-à-dire la désobéissance aux lois. Autrement dit, plutôt que d'établir un contrat qui pourrait être librement dénoncé, le consentement réduit le sujet à l'expression de sa soumission volontaire, qui sacralise par la loi ce qui n'est autre qu'un rapport de forces. Le déséquilibre sur lequel se fonde le pacte social annihile toute velléité de courage : celui-ci ne peut s'exercer légitimement que dans un cadre prédéfini, dans lequel il est autorisé, dans son but comme dans sa forme. C'est-à-dire que le cadre qui définit les bornes de l'action du sujet rend superflu l'exercice du courage. Le fait que le monde de l'entreprise se soit aussi facilement emparé du concept d'autonomie est sur ce point particulièrement révélateur. Un salarié est dit « autonome » lorsqu'il est en mesure d'occuper son poste sans être constamment sous la direction d'un superviseur : on se contente de lui dire ce qu'il doit faire, et quel est le délai dont il dispose pour le faire. Autrement dit, un salarié autonome est un salarié qui ne décide pas de la finalité de sa mission, mais qui est théoriquement libre d'utiliser au mieux tous les moyens dont il dispose pour y arriver. Le salarié est donc libre de sa pratique, de sa *teknè*, encore qu'on attende de lui un certain degré de maîtrise, mais il n'est pas libre de déterminer pour lui-même un nouveau *nomos* : quoi qu'il fasse, ce doit être *a minima* dans l'intérêt premier de l'entreprise. En d'autres termes, on habille pompeusement du terme « d'autonomie » ce qui n'est en fait qu'une « autotechnie ». Mais pour le salarié comme pour le citoyen, l'autonomie ne fonde en fait qu'une seule liberté : celle qui consiste à savoir de quelle manière obéir. Être autonome, ce n'est pas choisir entre l'obéissance et la désobéissance, c'est choisir le régime d'obéissance auquel on se soumet librement. Nous nous trouvons ici aux antipodes de l'attitude critique foucaldienne, qui suppose au contraire le refus préalable des limites imposées à notre capacité de penser, et donc d'agir.

D'autre part, c'est précisément en termes de refus que le consentement trahit le plus explicitement ses insuffisances. Le consentement est censé illustrer un processus rationnel d'auto-détermination, comme capacité d'un sujet à déterminer librement son action et sa

manière d'être. Or, un tel processus ne peut définir une « auto-détermination » que s'il présente des alternatives un tant soit peu transparentes et équilibrées. Un consentement ne vaut que si les différentes parties disposent d'un même niveau d'informations et d'un éventail de possibilités relativement équivalentes entre lesquelles choisir. C'est le principe même du consentement éclairé : l'homme dont on obtient l'obéissance à l'aide de mensonges ne peut être considéré comme consentant. De même, un choix miné par l'exercice d'une contrainte physique ou morale, tel l'accomplissement d'une action quelconque sous la menace d'une arme par exemple, ou encore sous la pression d'un chantage, ne peut être dit libre. Bien sûr, on peut toujours dire « non », on peut toujours refuser, on peut toujours choisir de souffrir plutôt que de céder à la menace ou au chantage – c'est le choix de Socrate face à la mort. Mais l'expérience commune de ces configurations est celle qu'exprime l'idiome bien connu : « je n'ai pas le choix » – qu'il faut comprendre en fait comme : « cela me coûterait bien trop cher de refuser en comparaison de ce que cela me coûte d'accepter ». Nous reviendrons sur cette manière de concevoir l'obéissance, qui dans bien des cas n'est qu'un prétexte pour dissimuler notre lâcheté. Le fait est que le consentement masque bien souvent des situations profondément déséquilibrées, en termes de niveaux d'informations comme d'alternatives. Car s'il peut être indifférent de consentir (un silence a valeur de consentement, comme le rappelle Hobbes), il n'est en revanche jamais indifférent de refuser. Il est ainsi indifférent d'accorder volontairement ou non son assentiment aux lois, tant qu'on ne les transgresse pas ; il est indifférent qu'on soit d'accord ou non avec les conditions générales d'un contrat, tant qu'on le signe ; il est indifférent qu'on trouve un ordre infâme, tant qu'on ne le conteste pas. En revanche, tout refus d'obéir entraîne sanction. Certes pas nécessairement la mort ; les sanctions de l'insoumission sont sans doute aussi variées que les injonctions d'obéissance elles-mêmes. On peut par exemple avoir à affronter le mépris de sa famille, si on refuse de se soumettre à une tradition, tel un mariage arrangé ; risquer l'ostracisme ou la prison, si on refuse de participer au pacte social ; ou plus simplement encore risquer le chômage ou la pauvreté, si on refuse de se plier aux règles de son secteur d'activité. Consentir, ce n'est donc pas choisir librement entre diverses propositions équivalentes ; si le consentement consiste bien à mettre en œuvre sa propre normativité critique, ce n'est pas pour déterminer *si* nous devons obéir, mais uniquement *comment* nous devons obéir. Consentir, c'est composer avec la nécessité de reconnaître la légitimité d'une autorité qui s'impose à nous.

Ainsi, le consentement n'est autre qu'une fiction juridique qui dissimule un régime d'obéissance tout à fait efficace. Il recouvre d'un même terme un ensemble de pratiques diverses, qui consistent essentiellement à faire accepter aux hommes leur soumission

volontaire à l'autorité. Il emballe de légitimité et de vertu la soumission. L'acte de consentir est de ce point de vue performatif : nous n'obéissons pas à une autorité qui préexiste à notre obéissance, c'est notre obéissance qui fonde l'autorité. Comme le révèle Arendt, l'autorité est une tautologie : elle n'est que ce que nous acceptons de reconnaître comme autorité. Or, c'est la perpétuation de cette obéissance volontaire, presque envers et contre tout, qui fait problème. Et sur ce point, le concept d'autonomie est remarquablement contre-productif : il implique la reconnaissance préalable de l'autorité, c'est-à-dire de ce que précisément il faudrait remettre en cause ; il est démuni face aux rapports de pouvoir et de domination qui parcourent le langage, forment l'arrière-plan de notre pensée, structurent notre intersubjectivité ; enfin, il tend à ignorer le caractère protéiforme du pouvoir – s'affranchit-on de la même manière de pressions familiales, professionnelles, médicales, politiques ? – en somme, il simplifie à outrance l'éventail des techniques d'assujettissement dont les individus sont les cibles. Le discours qui articule la liberté sur l'exercice de l'autonomie est ainsi entaché du soupçon de ne mettre en place qu'une stratégie de pouvoir parmi d'autres, une injonction de soumission plus douce, plus discrète, plus pernicieuse, comme enrobée de sucre, mais non moins efficace. Lorsqu'elle est conçue comme une dialectique du consentement, l'autonomie reste au mieux paralysée, au pire sans objet. C'est bien davantage dans le refus, dans la désobéissance, que le sujet affirme sa liberté et son courage. Plutôt que de se demander pourquoi on obéit, question à laquelle les philosophes des Lumières comme leurs critiques ont amplement répondu, c'est à la question « pourquoi ne désobéit-on pas ? » qu'il faut s'attaquer.

III.2.2. Le déni de responsabilité

Hjalmar Schacht, dont les remarques acerbes à l'encontre de ses co-accusés touchèrent souvent juste, bien qu'il fût preuve d'un remarquable manque de cette même lucidité à son propre égard, condamne ainsi son successeur, Walther Funk :

« Le jour même où j'ai quitté la Reichsbank, Hitler a promulgué une loi faisant l'obligation à la Reichsbank d'accorder tout crédit qu'il demanderait. C'est dans le cadre de cette loi que Funk est entré en fonctions. Peut-être, en ce sens, Funk n'était-il pas responsable, mais d'un autre côté, bien

*entendu, il l'était, parce qu'il a été un instrument consentant. S'il est allé jusqu'à accepter le poste, c'est qu'il voulait obéir. »*⁴⁶⁵

Les désastres, génocides, bombes atomiques et autres catastrophes que nous avons connus au XX^e siècle, et en particulier pendant la Seconde Guerre Mondiale, ont bouleversé nos manières de concevoir la politique. Tout à coup, l'obéissance, auparavant considérée comme une vertu essentielle, comme un impératif nécessaire à la conservation et au bon fonctionnement du corps social, a révélé ce qu'elle pouvait avoir d'ignoble et de monstrueux. Et la désobéissance, que la culture chrétienne désigne comme la mère de tous les vices, s'est subitement trouvée auréolée de noblesse. Car cette fois, il aurait fallu résister. Cette fois, aucune main divine n'était intervenue *in extremis* pour sauver les sacrifiés. Cette fois, ce n'était ni un canular ni une mise à l'épreuve... Comme si le XX^e siècle avait soudainement mis à jour la nature du danger qui couve au sein du pacte social. Contre toute attente, ce n'étaient ni la sédition ni l'anarchie, mais une frénésie d'obéissance doublée d'une inertie faite d'illusions, d'apathie et de résignation. Le XX^e siècle nous a forcés à considérer que ce n'est pas une soif inextinguible de révolte qu'il faut craindre en l'homme, mais sa propension illimitée à l'obéissance, non pas la population séditeuse, mais son inertie. Plutôt que d'interroger les fondements éthiques et politiques d'une obéissance nécessaire, la philosophie politique s'est trouvée confrontée à l'urgence de repenser les rapports entre obéissance, désobéissance, commandement et responsabilité.

Les événements de la Première Guerre Mondiale auraient déjà pu suffire à donner l'alerte. La bataille de Verdun, la bataille de la Somme, le Chemin des Dames, entre autres, sont d'horribles boucheries au cours desquelles des milliers d'hommes, des nouvelles recrues comme des vétérans, survivants miraculeux des gaz et des obus, sont bien souvent envoyés à la mort de la manière la plus idiote possible. La Première Guerre Mondiale est une guerre industrielle menée par des hommes enfermés dans un imaginaire homérique. On se rêve en guerrier, mais il n'y a plus que des soldats. On y parle encore d'honneur, de bravoure et de lâcheté, alors que seule gouverne une froide rationalité statistique. Il ne vient à l'idée d'aucun Général qu'Achille, face à la mitrailleuse, ne s'en serait pas mieux tiré que le Poilu ordinaire. Maurice Genevoix, Ernst Jünger et Erich Maria Remarque en littérature, Félix Vallotton ou Otto Dix en peinture, ne sont que quelques-uns parmi ceux qui ont tenté de rendre compte de l'horreur des combats de la Première Guerre Mondiale. Or, pour ces artistes, c'est encore la Guerre le monstre, la grande ennemie, l'horreur à bannir. Il n'y a pas de prise de conscience

⁴⁶⁵ Cité par L. Goldensohn, *Les entretiens de Nuremberg* (2004), traduction de P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009, p. 403. Je souligne.

globale du lien entre la guerre et les hommes qui la font – tous les hommes, du Maréchal au plus simple soldat. Dans l'esprit des populations européennes, la guerre est horrible, mais les militaires sont des héros. Ce n'aurait été que justice qu'un homme comme Nivelle, par exemple, soit jugé. Mais Nivelle, après la guerre, est honoré : il est élevé à la dignité de Grand' Croix dans l'Ordre de la Légion d'Honneur, décoré de la Médaille Militaire, et on l'inhume aux Invalides... Il y eut bien les procès de Leipzig, en 1921, chargés de juger « les criminels de guerre ». Mais, imposée par les vainqueurs⁴⁶⁶, l'initiative fut un fiasco. Sur les neuf cents officiers et sous-officiers cités à comparaître, seuls douze furent jugés. Ceux qui ne furent pas acquittés furent condamnés à des peines légères⁴⁶⁷. Les Pays-Bas refusèrent d'extrader le Kaiser, tandis qu'aucun responsable politique ou militaire de la Triple-Entente ne fut inquiété. De l'autre côté de la chaîne de commandement, il y eut certes des mutineries, en 1917, à la suite du Chemin des Dames principalement. Mais que demandaient les mutins ? En substance, qu'on cesse de les envoyer au massacre pour le gain de quelques centaines de mètres, qu'ils reperdraient aussitôt de toute façon. Ils demandaient à ce qu'on soit plus soucieux de leur vie. La plupart du temps, ces mutineries prirent la forme de refus de monter à l'assaut. Les soldats tenaient la position, mais refusaient de la quitter. Autrement dit, lorsqu'il y avait désobéissance, c'était sous la forme d'une négociation avec l'autorité : ils voulaient bien être tués, mais pas aussi inutilement ! Paradoxalement, alors même qu'ils se mutinaient, ils ne sortaient pas de l'emprise que l'autorité exerçait sur eux. Leur désobéissance n'était qu'une mise entre parenthèses de leur obéissance, qu'ils reprendraient dès qu'on la leur aurait rendue à nouveau acceptable. Leur mutinerie renforçait la légitimité de l'autorité plus qu'elle ne la dénonçait. C'est la résignation bien plus que la révolte qui dirigeait les actions des soldats de la Première Guerre Mondiale⁴⁶⁸. De part et d'autre, on est encore bien loin de la prise de conscience massive qui devait mener aux procès de Nuremberg. Si la Première Guerre Mondiale fournissait déjà matière à une remise en cause des mécanismes

⁴⁶⁶ Cf. *Traité de Versailles*, art. 228, qui oblige le gouvernement allemand à reconnaître « aux puissances alliées et associées la liberté de traduire devant leurs tribunaux militaires les personnes accusées d'avoir commis des actes contraires aux lois et coutumes de la guerre », et à extraditer les personnes incriminées.

⁴⁶⁷ Cf. A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg* (1995), Paris, Éd. Liana Lévi, 2006, p. 11.

⁴⁶⁸ Cf. Alain, *Mars ou la guerre jugée* (1921), Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1936 ; par ex., chap. IX, p. 26 : « à mesure que les baraques couvrent une plus grande étendue, et que le vêtement civil devient plus rare, il est laissé plus de liberté à l'homme, et c'est la preuve qu'il n'en peut rien faire [...] Lorsque tant de volontés humaines et tant de traces humaines font saisir le même conseil muet, l'homme quelquefois se hâte, afin de moins subir ; et c'est le premier retour du courage. » ; chap. XI, p. 31 : « Le refus d'obéir est rare, surtout dans l'action ; ce qui est plus commun, c'est la disposition à s'écarter des régions les plus dangereuses, en inventant quelque prétexte » ; chap. XV, p. 43 : « Enfin si un homme qui a donné mille preuves de son courage se couche trop tôt ou ne se relève pas assez vite, le tuer. Tel est l'ordre du combat, chacun poussant l'épée aux reins de celui qui le précède, et sentant une autre pointe derrière ; en sorte que nul ne peut savoir si ce n'est pas une grande peur qui va à l'assaut. »

d'obéissance, ce fut l'absurdité paroxystique de la Seconde qui devait enfin bouleverser les consciences.

Le nombre des victimes de la Seconde Guerre Mondiale est si élevé, si fou, qu'il en perd presque toute signification. Soixante millions de morts environ, dont au moins deux-tiers de civils, et parmi eux les victimes des camps d'extermination nazis, près de trois millions, juives dans leur écrasante majorité⁴⁶⁹. Non content d'être le conflit le plus meurtrier de l'Histoire, la Seconde Guerre Mondiale est aussi celui qui vit, pour la première fois, le nombre de victimes civiles dépasser le nombre de victimes militaires – et ce, si l'on peut dire, haut la main ! Enfin, elle a vu l'apparition d'usines dans lesquelles on a fabriqué la mort d'autres hommes avec les mêmes procédures industrielles, la même rigueur technique et managériale, le même souci de rendement, que si l'on y avait fabriqué des roulements à billes. Mais comme si cela ne suffisait pas, il a fallu que les bourreaux ajoutent à l'horreur leur propre indignité : personne n'était responsable de rien, hormis ceux qui s'étaient déjà suicidés ! Personne ne savait rien, personne n'avait rien vu, tous n'avaient fait qu'obéir. Il est manifeste au contraire que sans la participation active et l'obéissance zélée de ces individus, un tel désastre eut été impossible. Les régimes démocratiques portent également leur part de responsabilité : les bombes atomiques firent des dizaines de milliers de victimes civiles chacune, de même que les bombardements de Dresde et de Tokyo. Comment autant d'hommes ont-ils pu accepter de mettre à mort autant de leurs congénères avec pour seule préoccupation le souci de s'acquitter au mieux de leur tâche ?

En somme, l'expérience totalitaire nous met face à deux faits massifs avec lesquels nous devons maintenant composer : premièrement, il est possible de faire en sorte que des hommes, qui ne sont ni des déséquilibrés, ni des tueurs-nés, mais sont au contraire considérés habituellement comme de bons citoyens, se comportent comme les pires criminels ; deuxièmement, il est manifeste que tous ces individus ne ressentent bien souvent absolument aucune culpabilité à la suite de leurs actions. Comment une personne, que tout un chacun qualifierait de « normale », peut en venir sous la direction d'un autre à commettre les pires atrocités sans pour autant s'en sentir le moins du monde responsable ?

Plus encore que l'obéissance, c'est la revendication d'une obéissance irresponsable, sans culpabilité, qui est insupportable, impossible à concevoir. Comme le rappelle Arendt à

⁴⁶⁹ Nous suivons ici l'évaluation proposée par Raul Hilberg, in R. Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe* (1961), (3 tomes) traduction de M.-F. de Paloméra, A. Charpentier et P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2006, p. 2272.

propos du procès Eichmann, l'accusation eut les plus grandes difficultés à concevoir le responsable nazi autrement que comme un monstre :

« L'accusation supposait non seulement qu'il avait agi intentionnellement – ce qu'il ne niait pas ; mais aussi que ses mobiles étaient abjects et qu'il avait parfaitement conscience de la nature criminelle de ses actes. [...] [Eichmann] se souvenait parfaitement qu'il n'aurait eu mauvaise conscience que s'il n'avait pas exécuté les ordres – ordres d'expédier à la mort des millions d'hommes, de femmes et d'enfants, avec un grand zèle et le soin le plus méticuleux. De l'aveu général, tout cela était difficile à accepter. [...] Mais derrière la comédie des experts en âme humaine, il y avait un fait incontestable : Eichmann n'était pas fou au sens psychologique du terme et encore moins au sens juridique. »⁴⁷⁰

Toute la défense d'Eichmann, comme celle des criminels de Nuremberg, se fonde sur leur déni de responsabilité : soit ils ne savaient rien, soit, par obéissance, ils n'avaient fait que leur devoir. De la manière dont il concevait les choses, Eichmann était une victime :

« Il était coupable parce qu'il avait obéi, et l'obéissance est considérée comme une vertu. Les dirigeants nazis avaient abusé de sa vertu. »⁴⁷¹

Que signifie ici l'obéissance ? Il faut l'entendre au sens le plus élémentaire : tout simplement, une personne obéit lorsqu'elle fait ce qu'une autre lui dit de faire. Peu importent ses motivations, ses états d'âmes, sa psychologie. La réponse d'Eichmann choque, parce qu'elle met sur le même plan la mort de millions d'êtres humains d'un côté, et de l'autre une forme de pureté enfantine qui consisterait à obéir en toute innocence. Eichmann comme les dignitaires nazis jugés précédemment à Nuremberg se cachent derrière les ordres qu'ils ont reçus. Qu'est-ce que la responsabilité, si ce n'est la capacité de s'imputer à soi-même nos actes et leurs conséquences, ainsi que ceux des personnes qui dépendent de nous ? Or, les criminels nazis cherchent à dissimuler leur responsabilité, celle qui leur incombe personnellement comme celle qui leur incombe *via* leurs subordonnés, derrière l'autorité. En somme, parce que les raisons de leur action dépendraient entièrement d'une hiérarchie à laquelle ils n'ont fait qu'obéir, alors la hiérarchie serait responsable à leur place. C'est-à-dire que ce qui scandalise dans la défense d'Eichmann, c'est l'idée qu'on puisse obéir sans être responsable ni de son obéissance ni des actes que nous pourrions commettre au nom de cette obéissance. C'est tout simplement, par le truchement de l'obéissance, l'idée qu'on puisse ne pas être responsable de ses actes. La défense d'Eichmann est scandaleuse, mais elle met le doigt sur le nœud du problème. Combien d'hommes et de femmes, qui n'étaient ni des dirigeants, ni des

⁴⁷⁰ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), traduction de A. Guérin (1966), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 1043. Je souligne.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 1257.

responsables politiques, ni fondamentalement des criminels, mais des hommes et des femmes « qui n'ont fait qu'obéir », ont participé à la destruction de millions de vies pendant cette période ? Est-ce vraiment si surprenant de dissocier obéissance et responsabilité comme le fait Eichmann ? Ne peut-on vraiment concevoir aucune forme d'obéissance qui absoudrait celui qui obéit de toute responsabilité ? N'y a-t-il pas au contraire fort à parier que l'obéissance d'Eichmann nous fait d'autant plus horreur qu'elle nous est d'autant plus familière ?

Quel est notre propre rapport à l'obéissance ? Nous passons les premières années de notre vie à apprendre à obéir, ce qui constitue certes un mécanisme absolument indispensable à la constitution et à la perpétuation de l'ordre social. Sans l'obéissance de l'enfant, rien ne pourrait lui être transmis, ni valeurs, ni savoirs. Dans la relation parent-enfant, c'est bien sûr le parent qui représente l'autorité à laquelle doit se soumettre l'enfant, une autorité qui repose sur l'exemplarité et la bienveillance. Notre première approche de l'autorité est donc celle d'une toute-puissance bienveillante en laquelle nous pouvons avoir confiance. Dans cette relation, l'empreinte de l'obéissance est omniprésente. L'enfance désigne par définition l'état d'innocence et d'impuissance dans lequel se trouve l'individu avant de devenir adulte, c'est-à-dire un état dans lequel l'individu doit s'en remettre entièrement à autrui pour sa subsistance comme pour la conduite de sa vie. Si bien qu'évidemment, personne n'attend d'un enfant qu'il soit responsable de ses actes. Le régime juridique de la minorité légale confirme cet ordre des choses. C'est précisément l'absence de responsabilité de l'enfant qui fonde le devoir du parent. La relation parent-enfant repose sur cette dissociation entre la responsabilité et l'obéissance : est seul responsable le détenteur de l'autorité, celui qui commande, tandis que celui qui n'a qu'à obéir, l'enfant, ne peut être tenu pour responsable de ses actes. Aussi, les juges et interrogateurs des criminels nazis ont bien souvent questionné l'enfance de ces hommes, comme s'ils entretenaient quelque espoir d'y découvrir les racines de la monstruosité, l'élément qui permettrait de fixer infailliblement l'origine du mal. Comme si, pour commettre de tels actes, un homme devait nécessairement avoir vécu une enfance traumatisante. Or, à la lecture d'un témoignage comme celui de Rudolf Hoess, qui dirigea Auschwitz aux pires heures de l'extermination, on est frappé au contraire par sa plus complète adhésion aux valeurs chrétiennes que son éducation lui a données :

« Pour ma part, j'étais un garçon très pieux : je prenais mes devoirs religieux très au sérieux, j'aimais servir la messe en qualité d'enfant de chœur et je faisais mes prières avec une profonde foi enfantine. L'éducation que j'avais reçue de mes parents m'imposait une attitude respectueuse à l'égard de tous les adultes et surtout des personnes très âgées, indépendamment du milieu dont ils sortaient. Je

*considérais comme mon premier devoir de porter secours en cas de besoin et de me soumettre à tous les ordres, à tous les désirs de mes parents, de mes instituteurs, de monsieur le curé, de tous les adultes et même des domestiques. À mes yeux, ils avaient toujours raison quoi qu'ils disent. »*⁴⁷²

On pourrait objecter que le parent enseigne également la responsabilité, et pas simplement l'obéissance. Mais le fait est que l'enfant, dans son expérience des premiers conflits d'autorité, n'est toujours pas confronté au lien indissociable qu'entretiendraient son obéissance et sa responsabilité : on ne lui demande pas tant de prendre conscience de sa responsabilité que de savoir reconnaître l'autorité légitime. Il s'agit avant toute chose de maintenir un rapport exclusif d'obéissance. Notre apprentissage de l'obéissance est ainsi celui d'un régime de soumission sans responsabilité, un régime qui construit notre rapport à l'autorité à partir de cette dissociation entre obéissance et responsabilité.

Qu'en est-il de l'adulte ? Être adulte, n'est-ce pas assumer ses responsabilités ? L'adulte n'est certes plus tenu d'obéir comme l'enfant. On attend de lui autre chose qu'une obéissance irresponsable. Pourtant, notre expérience quotidienne de l'obéissance est balisée de situations qui révèlent la mise entre parenthèses, voire l'abandon volontaire, de notre responsabilité. Kant, lorsqu'il critique « l'état de minorité », souligne amplement le phénomène. Nous demandons à être dirigés, et ceci pour la raison la moins noble entre toutes : nous le demandons précisément parce que cela est plus confortable. Si je vais voir le médecin, c'est pour qu'il me prescrive un traitement, mais c'est aussi pour me décharger de la responsabilité de mon propre état de santé. Je dissimule derrière la maîtrise du médecin mon refus d'imputer mon propre état de santé à mes actions. La maîtrise du médecin sert d'excuse à ma négligence, à ma lâcheté, à mon incapacité à me montrer soucieux de mon hygiène de vie. De même, si je vais voir un « psy », ou un « coach », c'est encore parce que j'ai besoin d'être dirigé. Je veux qu'on me dise quoi faire. Et, alors même que je subordonne la maxime de mon action à la rationalité d'autrui, je m'en détache : si jamais j'agis mal par la suite, ce sera uniquement parce que j'ai suivi les conseils d'un autre. Ces exemples illustrent comment le couple maîtrise-prescription peut faire jouer une obéissance déresponsabilisée, mais c'est loin d'être le seul mécanisme qui permet à l'homme de se dédouaner des conséquences de son obéissance. Notre vie professionnelle est structurée par la dissociation entre obéissance et responsabilité : la division du travail ne nous met pour ainsi dire jamais en contact avec les conséquences de nos actes ; celui qui participe à la conception d'une arme se sent-il jamais concerné par la mort de ceux qu'elle sert à tuer ? Un autre homme l'aura fabriqué, un autre

⁴⁷² Rudolf Hoess, *Le commandant d'Auschwitz parle* (1958), présentation par G. Decrop, Paris, La Découverte, 1995, p.46.

encore l'aura vendu, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'un dernier enfin s'en soit servi – et qui pourra à son tour blâmer celui qui l'a conçue. On voit ainsi par exemple tout un argumentaire de l'arme-outil se développer aux États-Unis en réponse aux attaques dont fait l'objet la libre-circulation des armes, en général à la suite d'un massacre : si l'arme n'est qu'un outil comme un autre, alors il n'y a pas de mauvaises armes, il n'y a que de mauvais utilisateurs ! La négation de la destination d'une arme est bien commode, car elle permet de dédouaner de toute responsabilité toute la chaîne qui a mené de sa conception à ses victimes. Dans des registres différents, on peut encore, dans la même journée, construire une voiture diesel et se plaindre de la pollution de l'air ; critiquer la destruction massive des ressources planétaires qu'entraînent nos modes de consommation, et manger un steak ; ne fait-on jamais le lien entre ce qu'on fait et les conséquences de ce que nous faisons ?

Enfin, notre condition même de citoyen requiert que nous fassions une séparation nette entre notre obéissance et notre responsabilité morale. Nous sommes tenus d'obéir aux lois, quand bien même nous les trouvons injustes, quand bien même nous serions, en tant qu'individu, en désaccord avec elles. Il s'agit, là encore, d'un mécanisme indispensable à la vie en société : si chacun faisait ce qu'il voulait, aucune liberté civile ne serait possible. Pourtant, il faut souligner ce que peut avoir de pervers la réduction à la simple obéissance à la loi : en me plaçant de manière inconditionnelle sous son régime, je suis exempté de toute responsabilité morale. Tant que j'obéis à la loi, le corps social ne peut rien me reprocher. Et si les lois sont criminelles, alors l'obéissance fait de moi un criminel. La défense d'Eichmann n'a pas manqué de souligner amplement ce fait :

« Apparemment, la défense eût préféré qu'il plaidât non coupable, au motif que, dans le cadre du système juridique nazi alors en vigueur, il n'avait rien fait de mal ; qu'on l'accusait non de crimes mais "d'actes d'État" sur lesquels aucun autre État n'avait juridiction (par in parem imperium non habet) ; qu'il avait été de son devoir d'obéir et que – selon les termes employés par Servatius – il avait commis des actes "pour lesquels vous êtes décoré si vous êtes vainqueur et envoyé à l'échafaud si vous êtes vaincu". »⁴⁷³

Eichmann, exactement comme Göring avant lui, plaidait « non coupable dans le sens de l'accusation »⁴⁷⁴. Aux yeux d'Eichmann, sa comparution devant le tribunal était le simple effet de la *malchance*. La seule différence entre un destin glorieux et une fin ignoble, ce serait

⁴⁷³ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), *op. cit.*, p. 1039.

⁴⁷⁴ Cf. A. Wieworka, *Le procès de Nuremberg* (1995), *op. cit.*, p. 59 : « Göring s'incline et répond : "Au sens de l'acte d'accusation, je me déclare non coupable." » ; et H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), *op. cit.*, p. 1039 : « À tous les chefs d'accusation Eichmann plaida "non coupable dans le sens de l'accusation". »

à l'en croire de se trouver du bon côté de l'Histoire. Il n'est donc pas inculpé parce qu'il aurait fait, objectivement, quelque chose de criminel dont il serait en outre responsable, mais parce que le hasard aurait fait pencher la balance en sa défaveur. Caché tel qu'il est derrière une double barrière constituée d'un mélange de fatalité et d'obéissance à la loi, il ne fait à aucun moment le lien entre ses actes et une quelconque responsabilité morale. L'évocation de la malchance n'est qu'un mécanisme de défense qui dissocie l'acte et le sujet, en plus de rechercher la sympathie du tribunal. Mais le discours d'Eichmann révèle une confusion sans doute sincère entre la légalité et la morale, confusion entretenue pour justifier sa conduite : en obéissant à la loi, il n'aurait fait que son devoir. « *Meine Ehre heißt Treue* », clame la devise des S.S.⁴⁷⁵ C'est ce qu'il tente d'exprimer lorsqu'il invoque l'impératif catégorique lors de sa captivité, puis lorsqu'il est à nouveau interrogé sur ce point au Tribunal de Jérusalem :

« "Je voulais dire, à propos de Kant, que le principe de ma volonté doit toujours être tel qu'il puisse devenir le principe de lois générales" [...] Il se mit ensuite à expliquer qu'à partir du moment où il avait été chargé de mettre en œuvre la Solution finale, il avait cessé de vivre selon les principes de Kant ; qu'il le savait, et qu'il s'était consolé en pensant qu'il n'était plus "maître de ses actes", qu'il ne pouvait "rien changer". »⁴⁷⁶

Ce recours d'Eichmann à la figure tutélaire de Kant est problématique à plus d'un titre, et a déjà fait couler beaucoup d'encre⁴⁷⁷. Relevons quelques difficultés qui nous concernent : en quoi Eichmann pensait-il suivre la maxime kantienne ? S'il ne pouvait plus la suivre, à quel devoir Eichmann fait-il référence lorsqu'il affirme n'avoir fait « que son devoir » ? Et dans ce cas, quelle était la maxime de son action ?

Il apparaît très rapidement qu'Eichmann a en fait très largement réduit la maxime kantienne à un principe d'obéissance inconditionnelle. Il s'est aménagé, selon ses propres dires, un Kant « à l'usage domestique du petit homme ». Ce qu'a bien compris Eichmann, c'est sans doute que l'homme ne peut se satisfaire de l'obéissance à la loi ; il doit, comme l'écrit Arendt, « aller au-delà du simple impératif d'obéissance et identifier sa propre volonté au principe qui sous-tend la loi ». Si pour Kant, c'est de la raison pure pratique qu'il s'agit, pour Eichmann en revanche, le principe n'est autre que la volonté du Führer. Autrement dit, Eichmann obéissait à ce que Hans Franck appelait « l'impératif catégorique dans le III^e Reich » : « Agis de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de ton action,

⁴⁷⁵ Devise que l'on pourrait traduire par « mon honneur s'appelle fidélité » ; elle fut adoptée par Himmler et apparaît sur les uniformes S.S. dès 1932.

⁴⁷⁶ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), *op. cit.*, p. 1150.

⁴⁷⁷ Par exemple, récemment encore, dans *Le songe d'Eichmann* (2008), M. Onfray s'oppose à H. Arendt et tente de montrer qu'Eichmann a parfaitement compris Kant, et que les racines du nazisme se trouvent déjà présentes dans sa philosophie.

l'approuverait »⁴⁷⁸. Le devoir d'Eichmann, c'est donc de faire au mieux la volonté du Führer. Arendt souligne amplement à quel point tout ceci est absolument étranger à la conception kantienne de l'impératif catégorique. Se soumettre à la raison pratique, c'est en effet se soumettre à une raison universelle, que partage l'ensemble du genre humain. La moralité de la maxime de mon action est prouvée par le fait qu'elle est universalisable, autrement dit par le fait qu'elle pourrait être « prise comme règle pour la volonté de tout être raisonnable »⁴⁷⁹. Par exemple, d'après un tel principe, le vol, le meurtre ou le mensonge sont immoraux parce qu'ils ne peuvent constituer les fondements d'un vivre-ensemble : personne ne voudrait vivre dans une société qui érigerait ces actes en lois – de fait, ils détruisent l'idée même de société. C'est pourquoi, d'une part, la reformulation de l'impératif catégorique équivaut nécessairement à la reconnaissance de la dignité humaine. Et, d'autre part, cela revient à dire que la morale n'est pas un dogme mais une réflexion, qui suppose un questionnement constant des motifs de mon action : dès que j'agis, je dois faire subir à la maxime de mon action cet examen : est-elle universalisable ? La morale kantienne fait de moi le législateur de mon action, elle me force à *penser*. Arendt ne dit pas autre chose lorsqu'elle affirme : « Aucun homme d'après Kant n'a le droit d'obéir »⁴⁸⁰. Rien n'est plus éloigné de la morale kantienne que de soumettre la maxime de son action à celle d'un autre homme – et ce, quelles que soient ses intentions. Rien n'est plus étranger à l'activité de législateur supposée par toute action que cette « obéissance de cadavre » (*Kadavergehorsam*) dont se réclame Eichmann. Si Eichmann avait compris le sens de l'impératif catégorique, jamais il n'aurait pu organiser la mise à mort de millions d'individus tout en prétendant ne faire « que son devoir ». L'idée de dignité est incompatible avec la mise en œuvre d'un génocide. L'impératif catégorique est incompatible avec le *Führerprinzip*⁴⁸¹.

Eichmann, clamait sa défense, était un soldat. Et en tant que tel il ne devait et ne pouvait qu'obéir. Le soldat n'est-il pas celui qui obéit quoi qu'il en coûte, quoi qu'il arrive ?

⁴⁷⁸ Cité par H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), *op. cit.*, p. 1150, qui reprend Hans Franck, *Die Technik des Staates*. Rappelons les formulations kantienne de l'impératif catégorique : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* », in I. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* (1785), traduction de V. Delbos, Paris, Delagrave, 1996, p. 137 ; impératif qui peut être reformulé de la manière suivante (*Ibid.*, p. 150) : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* ». Kant souligne.

⁴⁷⁹ I. Kant, *Critique de la Raison Pratique* (1788), traduction de F. Picavet, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Grands Textes », 2003, p. 17.

⁴⁸⁰ H. Arendt et J. Fest, *Eichmann était d'une bête révoltante* (2013), traduction de S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, coll. « ouvertures », 2013, p. 52.

⁴⁸¹ Cf. A. Hitler, *Mon combat* (1925), *op. cit.*, p. 448 : « Toute l'organisation de l'État doit découler du principe de la personnalité, depuis la plus petite cellule que constitue la commune jusqu'au gouvernement suprême de l'ensemble du pays. Il n'y a pas de décisions de la majorité, mais seulement des chefs responsables et le mot « conseil » doit reprendre sa signification primitive. Chaque homme peut bien avoir à son côté des conseillers, mais la décision est le fait d'un seul ».

Le courage du soldat n'est-il pas cette vertu qui consiste à demeurer inflexible et infaillible, d'obéir à tous les ordres, surtout les plus détestables, surtout face à la perspective quasi-certaine de sa propre mort ? Le courage militaire est sans doute l'héritier d'idéaux guerriers de l'Antiquité, de ces Achille qui s'élançaient au-devant du danger avec la gloire pour seul souci, de ses hoplites qui tenaient la ligne quoi qu'il en coûte, et emportaient des victoires aussi écrasantes qu'improbables, dans les situations d'infériorité numérique les plus invraisemblables. Mais les visages du guerrier sont aussi divers que les manières de faire la guerre, et l'hoplite de Marathon n'est pas le Poilu de Verdun. Ce ne sont ni les mêmes hommes ni les mêmes vertus qui s'affrontent d'une époque à l'autre, d'une armée à l'autre, d'une révolution technologique à l'autre. Les hommes d'aujourd'hui ne font plus la guerre comme ceux de 39-45, qui eux-mêmes ne la faisaient déjà plus comme ceux de 14-18, et ainsi de suite. Toutefois, une rupture décisive a sans doute eu lieu au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, quand, écrit Foucault, « le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique »⁴⁸². Non pas au sens où tout à coup il y aurait professionnalisation de l'armée, puisque le métier de mercenaire est connu depuis l'Antiquité, mais au sens où c'est le corps même de celui qui fait la guerre qui devient l'objet de toutes les attentions du pouvoir. Ce qui a changé entre la fin de la Renaissance et l'émergence de l'ère industrielle, c'est qu'on vise désormais à la production de corps dociles, c'est-à-dire de corps aussi analysables que manipulables : « est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné »⁴⁸³. Le corps docile n'est plus ce corps du guerrier, qui portait les signes de la vertu. Le corps grec devait être beau parce que la beauté était la manifestation de la noblesse. Tout, dans le geste guerrier, devait faire apparaître à la surface du corps la grandeur d'âme du *kaloskagathos*. Avec la transformation de ce corps blason en corps docile, le soldat devient l'objet d'un dressage. Ce n'est plus la vertu qui doit s'affirmer, mais l'efficacité. Toute l'attention du pouvoir sera ainsi portée vers la minutie des gestes : les manuels militaires ne présentent plus les hauts faits des grands généraux, mais comment adopter une posture de repos fusil à la main, comment le recharger, comment l'épauler et tirer, etc., presque millimètre par millimètre. Le corps doit être vaincu, afin d'être transformé, redressé, aiguisé, affuté, de manière à produire un maximum d'effets pour un minimum de gestes. Cette invention d'un corps aussi utile qu'obéissant, et aussi obéissant qu'utile, cette recherche minutieuse et constante du rapport optimal entre docilité et utilité, c'est ce que Foucault désigne du nom de « discipline ». Or, ce pouvoir disciplinaire, qui cible les corps et les mécanise, s'étend à

⁴⁸² M. Foucault, *Surveiller et Punir* (1975), *op. cit.*, p. 159.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 160.

l'ensemble du corps social. La discipline militaire est ainsi le modèle à partir s'élabore l'obéissance de l'ouvrier, de l'écolier, etc. C'est-à-dire que ce choix d'Eichmann, qui consiste à expliquer son obéissance comme la vertu du soldat, confirme ce qu'on lui reproche : de s'être comporté comme une machine. Si l'irresponsabilité dans l'obéissance est bien la généralisation d'un modèle infantile, on peut défendre avec Foucault l'idée qu'une généalogie de la docilité comme obéissance mécanique est possible, à partir de la figure du soldat et de ses transformations successives. Aujourd'hui, le soldat est un bureaucrate du conflit, un technicien de l'intervention. En somme, il est devenu celui qui est le moins exposé au danger en cas de combat. C'est-à-dire enfin que si nous voulons aujourd'hui penser le courage, il nous faut abandonner une fois pour toute son modèle guerrier.

La défense d'Eichmann illustre toutefois un paradoxe important, que les théoriciens de l'État moderne ne pouvaient prévoir. Le bureaucrate exemplifie par l'horreur que l'obéissance aux lois civiles peut contribuer à mettre en suspens notre sens moral. Nous devons obéir à la loi, et nous le devons même au détriment de notre conscience, puisque notre participation à la société civile vaut renonciation à notre Droit Naturel. En d'autres termes, c'est précisément sur la suspension de notre capacité individuelle à agir en accord avec notre volonté, avec ce que nous dicte notre conscience, que repose l'existence de l'ordre social. Dans cet abandon de notre puissance propre se dissimule implicitement l'idée que nous abandonnons également notre responsabilité : si je ne puis désobéir, en quoi pourrais-je être tenu responsable de mon obéissance ? L'impossibilité à concevoir la réversibilité du pacte social, c'est-à-dire l'impossibilité d'affirmer un seuil légitime à partir duquel notre obéissance doit cesser, équivaut à un déni de responsabilité. Comment serais-je responsable de ce sur quoi je n'ai aucun pouvoir ? Il y a, dans la manière dont se sont défendus les criminels de guerre nazis, une indéniable sincérité. Lorsque tous se sont exclamés : « je ne suis pas responsable, je n'ai fait qu'obéir », peu importe qu'ils mentent ou non, qu'ils n'aient effectivement fait qu'obéir ou bien qu'ils aient eux-mêmes donné des ordres. Car ils trahissent déjà de manière indubitable un point essentiel : chacun d'entre eux s'imagine que le fait d'obéir le déresponsabilise ; autrement dit, chacun d'entre eux s'imagine qu'il s'agit là d'une évidence d'une part, et d'autre part que cela constitue un argument pertinent pour se défendre. C'est, au fond, ce que souligne Eichmann lorsqu'il demande : « Qu'est-ce que la désobéissance m'aurait apportée ? De quel point de vue m'aurait-elle été utile ? »⁴⁸⁴ À ses yeux il n'était

⁴⁸⁴ Cité par J. Fest, in H. Arendt et J. Fest, *Eichmann était d'une bêtise révoltante* (2013), *op. cit.*, p. 53.

déjà pas responsable, puisqu'il obéissait ! De quoi le fait de désobéir l'aurait-il dédouané de plus ?

Pourquoi sommes-nous donc si choqués par l'exclusion mutuelle entre obéissance et responsabilité avancée par les criminels nazis pour se défendre ? Il est manifeste en effet que notre rapport à l'autorité est indissociable d'une absence de responsabilité, en tant qu'enfants tout d'abord, mais aussi en tant qu'adultes. Dans notre éducation comme dans notre pratique professionnelle ou notre existence citoyenne, rien ne nous semble au contraire plus naturel que d'associer responsabilité et autorité d'un côté, déresponsabilisation et obéissance de l'autre. Notre rapport à l'autorité est conditionné par cette dissociation entre soumission volontaire d'une part, et responsabilité du donneur d'ordre, du législateur, d'autre part. C'est-à-dire que l'autorité est justifiée par le fait que celui qui commande soit responsable de mon obéissance – car sinon, que gagnerais-je à obéir ? Cette dissociation entre obéissance et responsabilité correspond en fait à notre expérience la plus quotidienne, la plus commune, voire même peut-être la plus intime. Elle est d'ailleurs reconnue à demi-mots par les juges de Nuremberg eux-mêmes, qui attestent dans les statuts du procès que l'obéissance peut éventuellement constituer une circonstance atténuante⁴⁸⁵ ! Certes, aucun des accusés n'a bénéficié d'une telle réduction de peine ; mais en ce cas, que signifie ce hiatus entre une responsabilité dont on ne peut se dégager, et la possibilité d'une réduction de peine qui s'appuierait sur cette même responsabilité ? C'est dire à quel point la conception commune de l'obéissance est calquée sur un modèle infantile, voire infantilisant. On ne peut comprendre la naïveté de la défense des criminels nazis comme la confusion de leurs juges qu'à partir d'une généralisation de la conception infantile des rapports entre autorité et responsabilité à l'ensemble des régimes d'obéissances. Autrement dit, la conception commune de l'obéissance est le produit d'une généralisation de la relation parent-enfant comme modèle d'autorité.

III.2.3. Le cauchemar docile

Ce qui choque dans les procès de Nuremberg et de Jérusalem, ce n'est pas tant que des hommes aient volontairement obéi à une autorité malveillante. Ni le fait que, dans un conflit entre leur conscience morale et cette autorité malveillante, ce soit l'autorité qui l'ait aussi

⁴⁸⁵ Cf. Tribunal de Nuremberg, art. 8 : « Le fait que l'accusé a agi conformément aux instructions de son gouvernement ou d'un supérieur hiérarchique ne le dégagera pas de sa responsabilité, mais pourra être considéré comme un motif de diminution de la peine, si le Tribunal décide que la justice l'exige. »

infailliblement emporté. Ni encore que ces hommes n'en ressentent pas la moindre culpabilité. Face à l'horreur, on pourrait se rassurer en attribuant ces actes à des individus pervers, fous, fondamentalement mauvais. On pourrait également se dire que tout ceci n'a finalement concerné qu'un nombre tout à fait restreint d'individus, en grande partie des dirigeants mal intentionnés. Enfin, on pourrait se rassurer en se disant que la disjonction entre obéissance et responsabilité qu'ont tenté de faire jouer les criminels nazis ne concernent qu'eux, qu'elle est le stigmate d'une lâcheté qui leur est propre. Non, ce qui choque dans ces procès, c'est le fait qu'aucune de ces excuses ne soit valable.

On s'imagine communément le mal associé à des natures supérieures. Lucifer n'est pas n'importe quel ange, il est le premier d'entre eux, le favori de Dieu. Faust est un grand savant, qui ne se laisse pas tenter par le premier venu, mais par le Diable en personne. Dracula n'est pas un roturier, il est comte, et sa nature maléfique est indissociable de ses pouvoirs surnaturels. Les exemples se déclinent à l'infini, mais à l'aide de ceux présentés ici on peut déjà isoler trois caractéristiques du mal tel qu'il est conçu dans notre imaginaire commun : il n'est commis que par des individus exceptionnels, il résulte d'une tentation, il est contre-nature. C'est-à-dire que notre opinion de la nature du mal s'oppose traits pour traits au brave homme, à l'homme de la rue, au « bonhomme ». Le mal serait l'effet d'une prédation perverse, le bien une forme d'innocence affable. Nietzsche, dans *Par-delà Bien et Mal*, souligne les caractéristiques de notre *doxa* du mal, qu'il baptise « morale des esclaves » :

« [L'esclave] honorera la pitié, l'esprit de serviabilité et d'altruisme, l'affection, la patience, l'empressement, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités les plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence. La morale des esclaves est essentiellement utilitaire. C'est là qu'il faut chercher l'origine de la célèbre distinction entre « bon » et « méchant » : pour le sentiment le méchant est inséparable de la puissance et de son danger ; il engendre une certaine terreur, il renferme en lui un raffinement et une force qui se moquent du mépris. Selon la morale des esclaves, c'est donc le « méchant » qui inspire de la crainte ; selon la morale des maîtres, au contraire, c'est le « bon » qui est craint et veut se faire craindre, tandis que l'homme « mauvais » est considéré comme méprisable. L'antithèse est portée à son comble quand, conformément à la logique de la morale servile, l'homme « bon » de cette morale n'échappe pas lui-même à une appréciation dédaigneuse – peut-être peu marquée et bienveillante, – du fait que dans la pensée des esclaves l'homme bon doit être de toute façon celui dont on n'a rien à craindre : il est bien disposé, facile à

*tromper, peut-être un peu sot, bref un bonhomme. Partout où prévaut la morale des esclaves, la langue a tendance à rapprocher la bonté de la bêtise. »*⁴⁸⁶

Le bonhomme est ainsi notre antithèse du mal. Confusément, il nous semble évident que le bonhomme ne peut faire quoi que ce soit de mal : il est l'éternelle victime, celui qui est trop bon pour son propre bien, celui qui sans cesse pâtit de la rapacité et de la cruauté des Maîtres. Le mal est ainsi communément conçu comme l'effet d'une prédation des dirigeants sur les dirigés. Comment pourrait-il en être autrement ? Le bonhomme est par définition si faible, si impuissant. Le mal ne suppose-t-il pas *a minima* la capacité d'exercer un certain pouvoir ?

Il aura fallu le procès Eichmann et l'analyse d'Hannah Arendt pour nous faire prendre conscience de notre aveuglement. De fait, le procès de Nuremberg, malgré les constats pertinents d'Edgar Faure, est encore un procès de gouvernants. Car, si l'accusation française perçoit bien le lien entre l'ampleur du crime et la nécessaire participation de l'ensemble des administrations à sa réalisation, la responsabilité reste l'attribut des échelons supérieurs de la hiérarchie. Aussi, on peut lire tout d'abord dans son Introduction : « à l'instance de Nuremberg, où il ne s'agit point de la responsabilité d'actes isolés, et d'initiatives sporadiques, *mais de celle des comportements systématiques et des ordres supérieurs*, » etc. ; mais ce passage est aussitôt suivi de la déduction suivante : « C'est parce qu'ils ont conçu et ordonné la guerre totale que *les maîtres du III^e Reich* sont responsables des actes commis par les exécutants »⁴⁸⁷. Ce sont les dirigeants politiques, économiques et médiatiques du nazisme qui se trouvent sur le banc des accusés – avec quelques rares exceptions, tel Hans Fritzsche, explicitement présent parce que Goebbels est déjà mort⁴⁸⁸. Certes, il y a bien à Nuremberg un procès des organisations nazies, incriminant le cabinet du Reich, le corps des chefs politiques du parti Nazi, la S.S. (et le S.D.), la S.A., la Gestapo et enfin l'O.K.W. (*Ober Kommando der Wehrmacht*, le Haut Commandement des Forces Armées), mais cette initiative se concentre sur l'appareil d'État. En outre, pour penser la culpabilité de ces organisations, l'accusation conserve un modèle pyramidal qui fait des plus hauts gradés les plus responsables, jusqu'à ce que la responsabilité se trouve complètement diluée en bas de la pyramide, à mesure que s'imposerait le devoir d'obéissance. C'est-à-dire que l'accusation ne réfléchit pas à la culpabilité éventuelle des gouvernés eux-mêmes⁴⁸⁹, mais au problème de savoir *jusqu'à* quel

⁴⁸⁶ Nietzsche, « Qu'est-ce qui est aristocratique ? », in F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), *op. cit.*, §260, p. 185 ; Nietzsche souligne, « bonhomme » est en français dans le texte.

⁴⁸⁷ H. Monneray, E. Faure, *La persécution des Juifs en France et dans les autres pays de l'Ouest* (1947), Paris, Centre de documentation Juive contemporaine, 1947, p. 23. Je souligne.

⁴⁸⁸ Sur la méthode de sélection des accusés, cf. A. Wieworka, *Le procès de Nuremberg* (1995), *op. cit.*, pp. 20-43.

⁴⁸⁹ Cf. circulaire du 26 avril 1945, citée in A. Wieworka, *Le procès de Nuremberg* (1995), *op. cit.*, pp. 198-199.

niveau de responsabilité on peut *descendre* pour porter la culpabilité. Enfin, en jugeant ainsi les gouvernés par l'intermédiaire de leur appartenance à une organisation, on manque de relever la culpabilité indubitable de certains criminels comme Christian Wirth, qui pratiquait déjà le meurtre de masse dans le cadre de l'*Aktion T4* avant de rejoindre la S.S. et l'*Aktion Reinhardt*. En d'autres termes, Nuremberg ne parvient pas à affranchir la réflexion juridique du mythe du bonhomme.

En 1946, la situation était peut-être encore trop confuse, et les esprits peu enclins à saisir l'horreur de l'obéissance généralisée. Cette prise de conscience n'eut lieu qu'à l'occasion du procès Eichmann, quinze ans plus tard. Tandis que Nuremberg était indubitablement le procès des gouvernants, le procès Eichmann fut tout aussi certainement celui des gouvernés, de ce *middle-management* bureaucratique et de ses auxiliaires sans lesquels les massacres industrialisés de la Seconde Guerre Mondiale se seraient révélés impossibles. L'accusation, à la suite de celle de Nuremberg, a tenté de faire d'Eichmann un grand ordonnateur, architecte diabolique de la Solution Finale. Les accusés de Nuremberg ne l'avaient-ils pas spontanément désigné comme le seul responsable de la mise en œuvre de l'extermination ? Seulement Eichmann s'est révélé trop manifestement n'être qu'un homme quelconque, un « clown »⁴⁹⁰, pour que cette thèse soit crédible. Eichmann était sans doute un homme médiocre, à tel point que son propre avocat déclarait avant même l'ouverture du procès « que son client avait une mentalité de "facteur de l'espèce la plus commune" »⁴⁹¹. Il ne témoigne d'aucune pensée propre, originale, et, bien qu'Arendt ne connaisse pas le livre de Klemperer, elle relève aussitôt la bizarrerie de son langage : Eichmann est incapable de s'exprimer autrement qu'à l'aide d'une « langue de bureau » (*Amtsprache*), ce que trahit son incapacité à « prononcer une seule phrase qui ne fût pas un cliché »⁴⁹². Eichmann est dévoré de l'intérieur par la LTI. L'accusé n'était donc pas un génie du mal, un monstre inhumain, un homme possédé par le Diable :

« L'ennui, avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient, et sont encore, terriblement et effroyablement normaux. »⁴⁹³

⁴⁹⁰ Cf. H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), *op. cit.*, p. 1070 : « Malgré tous les efforts de l'accusation, tout le monde pouvait voir que cet homme n'était pas un "monstre" ; mais il était vraiment difficile de ne pas présumer que c'était un clown ».

⁴⁹¹ R. Servatius, cité in H. Arendt, in *Eichmann à Jérusalem* (1963), *op. cit.*, p. 1158.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 1064-1065. Cf. en outre les pp. 1100-1101 pour les « règles de langage » identifiées par H. Arendt dans la machinerie administrative de l'extermination.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 1284.

À la consternation générale, le démiurge du mal était en fait un simple rond-de-cuir, le type même du « bonhomme » dont se moque Nietzsche : un père de famille irréprochable et un mari aimant, un « *Gottgläubiger* », un homme respectueux de la loi et de l'autorité. Eichmann n'a rien du prédateur grandiose. Or, comme le souligne Arendt, il serait tellement plus rassurant qu'Eichmann soit le monstre que tous s'imaginaient rencontrer. Il serait si rassurant de recevoir confirmation que les actions les plus mauvaises sont bien l'apanage des hommes les plus monstrueux, que le « Mal radical » ne puisse être que l'œuvre d'une créature non-humaine. Notre conception commune du mal comme anormalité serait sauvée. Il serait toujours le produit d'une déficience, de la déraison ou de la tentation. Il resterait cet acte circonscrit, anormal et immoral. Mais il y a fort à parier au contraire que la monstruosité du mal n'est que l'alibi de notre lâcheté.

Car ce qui nous frappe à travers le personnage d'Eichmann, c'est à quel point un nombre considérable d'hommes et de femmes sont parvenus à résister à la *tentation de faire le bien* durant cette période :

« On croit toujours que si quelque chose est bien ou mal on peut choisir de le faire, volontiers ou non. On croit que le mal est toujours une tentation qui surgit, tandis que le bien est en fait ce que personne ne désire jamais de soi-même. [...] Eichmann et beaucoup d'autres étaient très souvent tentés de faire ce que nous appelons le bien. Ils y ont résisté précisément parce que c'était une tentation. »⁴⁹⁴

La nature criminelle du III^e Reich est bien sûr en question, un mal si ancré dans le régime qu'il s'était imposé comme la norme. De telle sorte que ce n'est plus le mal qui survient comme un événement soudain et circonscrit, comme une tentation ponctuelle à laquelle il faudrait résister, mais le bien. Arendt, par cette remise en cause de la notion de tentation, souligne la faiblesse de l'anthropologie chrétienne et de sa conception du courage, qui, dans sa matrice d'humilité et d'idéalisation forcenée de l'obéissance, laisse l'homme incapable de discerner par lui-même le bien du mal. Si par nature l'homme n'est pas plus disposé à l'un qu'à l'autre, alors une conception du courage comme résilience est par conséquent incapable de définir une conduite vertueuse. Tous ces hommes ont préféré participer à l'horreur plutôt que d'avoir le courage de désobéir. Il ne s'agit pas simplement de coopération, ni de conformisme. La coopération, en effet, suppose un état dans lequel le sujet conserve sa liberté. Non seulement la coopération est limitée dans le temps, mais celui qui coopère peut aussi à tout moment choisir de ne plus le faire. La coopération est précisément l'inverse de l'obéissance, dans la mesure où elle implique encore une action menée par des individus

⁴⁹⁴ H. Arendt et J. Fest, *Eichmann était d'une bêtise révoltante* (2013), *op. cit.*, p. 49.

relativement égaux, des partenaires sans lien hiérarchique entre eux. Quant au conformisme, il ne repose pas sur le même genre de relation à l'autorité que ne le fait l'obéissance. Le conformisme désigne une attitude d'imitation des jugements et des actions de ses pairs, et non pas une attitude de soumission à un ordre explicite. Le conformisme fonctionnerait dans un rapport horizontal à la pression sociale, tandis que l'obéissance relèverait davantage d'un schéma hiérarchique vertical. En somme, il n'est pas impossible d'être conformiste et de néanmoins désobéir à un ordre – notamment, par exemple, si tous mes pairs désobéissent. Ce qui est en cause précisément dans la participation bureaucratique à l'extermination, ce n'est donc ni la coopération ni le conformisme, mais bien l'obéissance dont ont fait preuve tous ceux qui souhaitaient, plus que tout, participer. Ce n'est pas que la coopération et le conformisme n'aient joué aucun rôle. La coopération des *Judenräte*, en particulier, a fait couler beaucoup d'encre. Mais ce que le phénomène de l'obéissance a de proprement bouleversant tient en trois points :

1. son caractère inattendu et massif, aussi bien chez les bourreaux que chez les victimes. Pourquoi autant d'hommes et de femmes se sont montrés si disposés à se soumettre ? Comment l'horreur, une fois connue et certaine, a-t-elle pu se perpétuer ?
2. le principe d'indifférenciation éthique qui l'accompagne, dont la preuve manifeste est l'absence de tout sentiment de responsabilité ou de culpabilité affichée par les bourreaux. Comment des hommes dits « normaux » peuvent-ils en venir à se montrer si insensibles, si froids, si détachés ?
3. la facilité avec laquelle elle se transforme en zèle. Il est déjà troublant que tant d'hommes aient obéi, mais pourquoi obéir avec zèle ? Quand bien même ils auraient eu le sentiment de ne pas avoir le choix, ne leur était-il pas possible d'obéir mollement, d'obéir à peine ?

Le compte-rendu du procès Eichmann par Arendt a soulevé de nombreux débats et polémiques. Parce qu'elle mettait devant leur responsabilité les gouvernés et leur propension à obéir, nombreux sont ceux qui l'ont accusée de mettre dans le même sac bourreaux et victimes. Il était tout simplement inconcevable que les sommets de l'horreur atteints pendant la Seconde Guerre Mondiale soient davantage le fait de petits bureaucrates insignifiants que de monstres inhumains et terrifiants. Mais les sciences sociales devaient à leur tour confirmer les analyses d'Arendt. Au moment où se déroulait le procès, Stanley Milgram concevait par ailleurs un protocole expérimental capable de trancher le débat. Il s'agissait de mesurer le degré d'obéissance et de désobéissance d'individus dits « normaux », autrement dit ceux-là même que les thèses d'Arendt bouscullaient. Il publia les résultats de ses expériences en 1965,

trois ans après la fin du procès. Il est essentiel de souligner la concomitance des travaux d'Arendt et de Milgram, ainsi que leur inscription dans des problématiques communes, dans la mesure où les travaux du psychologue viennent très largement confirmer et éclairer sous un angle nouveau les conclusions de la philosophe. Les travaux de Milgram suscitèrent les mêmes réactions outrées que ceux d'Arendt⁴⁹⁵. Il existe une complémentarité certaine entre les travaux d'Arendt et de Milgram sur l'obéissance, si bien qu'on ne peut faire l'économie du recours à ses expériences pour expliciter la nature nécessairement désobéissante du courage. Nous ne rappellerons pas ici le protocole de l'expérience et ses dix-huit variantes, qui se trouvent par ailleurs très bien expliquées dans la préface qu'a consacrée Michel Terestchenko à la réédition récente de l'article de Milgram⁴⁹⁶. Rappelons simplement que ces travaux mettaient habilement en scène une séance de torture « légitimée » par une autorité scientifique prestigieuse. Ils mirent en évidence une propension effarante à l'obéissance à une autorité destructrice chez des sujets dits « normaux » : dans la première variante de l'expérience, soixante-cinq pour cent des sujets allèrent jusqu'à envoyer par trois fois la décharge maximale prévue, soit quatre-cent cinquante volts, à un homme impuissant et innocent – seuil qui définissait de manière irréfutable un « sujet obéissant » selon le protocole de l'expérience. Ni Milgram ni aucun des psychiatres consultés ne s'attendaient à un tel résultat, qui écrase les prévisions les plus pessimistes⁴⁹⁷. *Personne* n'imaginait qu'il y aurait le moindre « sujet obéissant », mais plus encore personne n'imaginait que quiconque infligerait des décharges supérieures à trois cents volts. Dans la grande majorité des cas, on s'attendait à ce que l'expérience s'arrête dès l'expression claire par la victime de son refus de poursuivre, à cent cinquante volts. À la fin de cette première série d'expériences, Milgram écrit :

« Les résultats sont terrifiants et déprimants. [...] Une proportion substantielle de gens fait ce qu'on lui demande de faire, quel que soit le contenu de l'acte, sans tourments de conscience, dès lors qu'ils perçoivent que l'ordre émane d'une autorité légitime. »⁴⁹⁸

Milgram vient de confirmer qu'une majorité de l'humanité des pays dits « civilisés » est composée d'hommes et de femmes qui, potentiellement, obéiraient à n'importe quel ordre. De

⁴⁹⁵ S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), Paris, Calmann-Lévy, 1974, p.22 : « En vérité, il rappelle singulièrement les réactions déclenchées en 1963 par le livre de Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*. [...] Après avoir constaté au cours de mes propres expériences la soumission inconditionnelle de centaines d'individus ordinaires, force m'est de conclure que la conception de la *banalité du mal* formulée par Hannah Arendt est plus proche de la vérité que nous n'aurions jamais osé l'imaginer. »

⁴⁹⁶ S. Milgram, *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité* (1965), traduction de C. Richard, Paris, Éd. La Découverte, coll. « zones », 2013.

⁴⁹⁷ Cf. le tableau prévisionnel des résultats, in S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 47.

⁴⁹⁸ Lettre de Milgram du 21 septembre 1961, citée par M. Terestchenko, in S. Milgram, *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité* (1965), *op. cit.*, p. 15.

nombreuses voix s'élevèrent pour contester la moralité d'une telle expérience, ou sa méthode, ou sa portée. Il est vrai que certains participants sortirent de cette expérience particulièrement affectés, notamment ceux qui avaient compris le lien entre ces travaux et l'obéissance sous l'Allemagne nazie⁴⁹⁹. Mais qu'on le veuille ou non, Milgram nous met face à face avec nous-mêmes, face à notre incroyable docilité.

À partir des travaux de Milgram, un soupçon émerge quant à la véritable nature du pacte social. Dans la soumission volontaire à l'autorité, l'homme ne rechercherait pas tant l'expression d'une liberté garantie en droit que la soumission elle-même. L'homme n'obéirait pas afin d'atteindre un idéal supérieur, auquel seule son obéissance lui donnerait accès, telle la vérité divine ou la liberté pratique. L'obéissance n'est pas le moyen d'autre chose. Ce que montrent les travaux de Milgram, c'est que l'homme obéit pour obéir. L'obéissance en elle-même définit la finalité de son action. Le pacte social ne serait en fait qu'un pacte de docilité, une forme de pacte fonctionnel, qui repose sur la dissociation entre obéissance et responsabilité. Dans ce pacte fonctionnel, chacun accorde son obéissance en l'échange de sa déresponsabilisation : c'est parce que je ne suis plus responsable que je dois obéir. Il se constitue ainsi une forme d'autorité, non pas par transfert du Droit Naturel de chacun des contractants, mais par *transfert du potentiel de culpabilité* de chacun d'entre eux.

Ce pacte de docilité définit un nouveau régime d'obéissance, qui ne se confond ni avec l'obéissance chrétienne, ni avec l'obéissance éclairée des idéaux démocratiques. D'après les travaux de Milgram, cette obéissance prend une forme tout à fait concrète lorsque l'individu, sous l'effet de l'autorité, passe de son « état autonome » à ce qu'il appelle « l'état agentique » :

*« Typiquement, l'individu qui entre dans un système d'autorité ne se voit plus comme l'auteur de ses actes, mais plutôt comme l'agent exécutif des volontés d'autrui. [...] C'est ce que j'appellerai l'état « agentique », par quoi je désigne la condition de l'individu qui se considère comme l'agent exécutif d'une volonté étrangère, par opposition à l'état autonome dans lequel il estime être l'auteur de ses actes. »*⁵⁰⁰

On peut constater très facilement, de nous-mêmes, l'écart entre ces deux états : lorsque nous nous trouvons en-dehors de la situation expérimentale, c'est-à-dire en-dehors de la fascination

⁴⁹⁹ Cf. le cas de « Monsieur Braverman », in S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, pp. 73-75 : « Ce qui m'a terrifié, c'est de constater que j'avais en moi une telle propension à l'obéissance et à la soumission totale à une idée-force, en l'occurrence l'intérêt d'une expérience sur la mémoire, même après m'être rendu compte que sa réalisation ne pouvait s'opérer qu'au prix de la transgression d'une autre valeur morale, c'est-à-dire l'interdiction de faire souffrir un innocent sans défense. Comme me l'a dit ma femme : "Tu es un véritable Eichmann !" ».

⁵⁰⁰ S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 167.

de l'autorité, nous sommes outrés, scandalisés que cette expérience ait pu si bien fonctionner, que soixante-cinq pour cent des sujets se soient montrés obéissants dans de telles conditions. Mais nous jugeons alors d'après nos principes moraux, de manière « autonome », et nous ne pouvons ainsi comprendre quelle est la maxime d'action à laquelle ont bien pu obéir ces sujets obéissants. Comme le rappelle Arendt, « aucun homme ne peut réfléchir sans s'arrêter »⁵⁰¹, c'est-à-dire que la réflexion morale suppose de marquer une distance avec ce que l'on est en train de faire pour en interroger le sens. Hors des conditions de l'expérience, la désobéissance nous semble absolument évidente. Mais Milgram montre qu'une fois soumis à une activité et à une pression constante de la part de l'autorité, l'individu perd les moyens de former un jugement moral et de s'y conformer. « L'état autonome » de Milgram ne renvoie ni plus ni moins qu'à ce qu'exprime la terminologie kantienne : c'est en fait l'état dans lequel se trouve le sujet qui fait usage de sa raison pure pratique. Par rapport à l'état autonome, l'état agentique survient comme une paralysie de la capacité d'un sujet à faire usage de sa raison pratique. Dans cet état, le sujet perd toute capacité d'action.

Nous pouvons d'ores et déjà marquer sa spécificité. Premièrement, il est essentiel de remarquer que l'état agentique n'est pas réductible au consentement de l'individu, bien que son consentement initial soit requis. Il n'y a plus consentement dans la mesure où, précisément, celui qui est agi a perdu toute capacité d'agir. L'état agentique ne peut pas être réduit à une forme de « servitude volontaire », dans la mesure où la composante volontaire de la servitude s'efface aussitôt que l'individu bascule dans l'état agentique. Deuxièmement, le passage de l'état autonome à l'état agentique n'est pas non plus réductible à une forme chrétienne d'obéissance. De fait, il n'est pas le résultat d'un processus conscient de négation de soi : il s'agit d'un état subi, dans lequel le sujet perd même de vue à quelle maxime il est soumis. Dans l'obéissance chrétienne, la volonté du sujet est l'objet de toutes les attentions : on la soumet pour mieux la fortifier, et on la fortifie pour mieux la soumettre. Dans l'état agentique, la volonté est purement et simplement ignorée. Elle est superflue, dans la mesure où le passage à l'état agentique réduit à l'impuissance toute velléité du sujet à mettre en accord sa pensée et ses actes. Le sujet-agent est réduit à l'état de spectateur de lui-même, sa volonté ne joue plus aucun rôle. Qu'il *veuille* obéir ou non n'a pas d'importance – ce qui constitue précisément le contraire de la maxime chrétienne d'obéissance. Le sujet qui se trouve en état agentique *n'est plus en mesure* de désobéir. Il a perdu sa capacité à mobiliser la force nécessaire pour rejeter l'autorité. Troisièmement, le régime d'obéissance que mobilise

⁵⁰¹ H. Arendt et J. Fest, *Eichmann était d'une bêtise révoltante* (2013), *op. cit.*, p. 63.

l'état agentique se situe très exactement aux antipodes du courage-maîtrise de l'hoplite. L'état agentique fait jouer au contraire une obéissance fonctionnelle, mécanique, un exil de soi hors de soi-même. Tandis que l'hoplite tient son rang, il doit rester maître de lui-même pour tenir la ligne, il manifeste un courage qui est par nature public, politique, dans la mesure où il fait corps avec ses actes, au milieu de ses pairs. L'agent en revanche est réduit à se regarder agir, dans un tel sentiment d'impuissance et d'abandon de soi qu'il ne peut revendiquer ni maîtrise, ni même intentionnalité de ses actes. L'obéissance agentique plonge à dessein le sujet dans une situation qui le rend incapable de s'imputer à lui-même ses propres actions. C'est-à-dire que dans l'obéissance agentique, le déni de responsabilité est indissociable de l'obéissance elle-même.

À l'aide des différentes variantes de l'expérience, Milgram est parvenu à identifier différents leviers de l'obéissance, c'est-à-dire des paramètres sur lesquels on peut agir pour produire un degré plus ou moins poussé de soumission. Ceux qui, d'une part, permettent de produire un sentiment d'autorité, ainsi que d'autre part ceux qui perpétuent la soumission du sujet et le conforte dans son état agentique. Ces leviers illustrent les mécanismes grâce auxquels on peut mettre des sujets en état d'obéissance, et les y maintenir. L'autorité, pour Milgram, est un préalable indispensable à l'état agentique : un sujet ne perdra son état autonome que sous la pression d'une autorité qu'il considère comme légitime. Milgram ne cherche pas à démontrer que la production de l'état agentique est l'objectif de toutes les formes d'autorité, mais la conception de l'autorité qu'il développe dans le cadre de ses expériences est à comprendre dans sa relation à l'état agentique. C'est-à-dire qu'il ne développe pas une conception politique de l'autorité, mais une conception que l'on pourrait qualifier de psychologique :

« L'autorité est la perception de l'existence d'un contrôle social à l'intérieur d'un entourage spécifique qui détermine la catégorie d'ordres logiquement appropriés à son exercice. »⁵⁰²

C'est-à-dire que Milgram produit un concept d'autorité qui s'accorde avec la définition donnée par Arendt, comme reconnaissance commune de la hiérarchie. Mais il complète et approfondit cette définition dans la mesure où il s'attache à montrer en quoi un régime spécifiquement agentique d'obéissance modifie le concept d'autorité, la manière dont elle se crée, dont elle se maintient, et dont elle fonctionne.

Première caractéristique de cette autorité : elle est liée à un contexte, elle est limitée à une situation donnée, autrement dit elle est bornée dans le temps et dans l'espace en fonction

⁵⁰² S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 176.

de l'extension de la reconnaissance par le sujet du droit qu'il accorde à autrui de le commander. Un professeur aura de l'autorité sur un élève dans sa salle de classe, il n'en aura plus une fois sorti du contexte institutionnel. En ce sens, la reconnaissance du contexte d'autorité s'appuie sur un certain nombre de normes sociales, qui correspondent à des attentes de la part de celui qui est dirigé, et que celui qui dirige doit satisfaire : tenue vestimentaire, maîtrise technique, attitude directrice, indivision de l'autorité :

« C'est donc à l'apparence de l'autorité et non à sa qualité intrinsèque que le sujet répond. À moins que ne surgissent des informations contradictoires ou ne se produisent des faits trop insolites, la simple affirmation de l'autorité par son détenteur est presque toujours suffisante. »⁵⁰³

Cette définition de l'autorité suppose trois postulats. Tout d'abord, la reconnaissance effective de la relation d'autorité par le sujet, reconnaissance qui fonctionne d'autant plus efficacement qu'elle est libre, volontaire ; ensuite, que les commandements ordonnés par l'autorité soient cohérents avec le domaine dans lequel l'autorité s'exerce⁵⁰⁴ ; enfin, l'adéquation entre l'autorité et ce que Milgram appelle « l'idéologie dominante », c'est-à-dire qu'aux yeux du sujet l'autorité ne peut être légitime que si elle s'intègre dans le contexte plus large d'un système de croyance commun au dirigeant et au dirigé – tous deux doivent partager une croyance commune en la valeur du domaine dans lequel s'exerce l'autorité.

Deuxième caractéristique : l'autorité que décrit l'état agentique est donc extrêmement simple, commune, *quotidienne*. Elle est dénuée de cérémonie et de liturgie ; elle ne requière aucun rituel, pas même la signature d'un contrat ; elle est sans éclat, sans festivité, sans manifestation. Elle ne requière finalement que la bonne volonté du sujet pour s'exercer. On la retrouve aussi bien dans les milieux professionnels que scolaires ou militaires. Ainsi l'état agentique, l'état dans lequel se trouve tout homme disposé à obéir de manière fonctionnelle, comme un simple rouage dans une immense machine, est omniprésent. C'est-à-dire que notre société, par le dressage à l'obéissance qu'elle fait subir à ses sujets depuis leur plus jeune âge, par les relations d'autorité qui la structurent et la parcourent, est tout entière tournée vers la production de l'individu *docile*, d'un homme constamment et invariablement disposé à obéir. Cette docilité inventée par le christianisme culmine aujourd'hui dans l'obéissance stupide d'hommes réduits à l'état de robots.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 176 : « Ainsi, dans le domaine militaire, un officier est en droit d'assigner à son subalterne une mission extrêmement dangereuse. Par contre il ne peut le contraindre à embrasser sa petite amie. Dans le premier cas, l'ordre est logiquement lié à la fonction générale de l'armée, dans le second, ce rapport n'existe pas. »

Troisième caractéristique : cette autorité a recours à divers « stratagèmes » afin de maintenir indéfiniment l'état agentique du sujet. De fait, l'autorité doit éventuellement surmonter les réticences du sujet, lorsque ce dernier n'est pas en accord avec les ordres qui lui sont donnés. C'est-à-dire que l'autorité agentique doit recourir à des ruses pour subordonner progressivement la conscience morale du sujet. En effet, Milgram a constaté l'apparition de « tensions », signes extérieurs qui manifestent le désaccord des sujets avec le déroulement de l'expérience. Selon les cas, elle peut prendre la forme d'un rire nerveux incontrôlable, de tentatives de négociation avec l'expérimentateur (la figure de l'autorité), de sabotages plus ou moins francs du protocole, ou même de dissociations radicales entre le discours et les actes (le sujet dit qu'il ne veut plus continuer, mais envoie les décharges à la victime). Pour Milgram, cette tension est « la preuve manifeste de l'échec de l'autorité à convertir le sujet à un état agentique absolu »⁵⁰⁵. Cette tension est susceptible de s'accumuler jusqu'à se résoudre brutalement et définitivement dans un refus de l'autorité, c'est-à-dire en la décision de désobéir⁵⁰⁶, mais l'expérience prouve que ce n'est pas ce qui se produit dans la majorité des cas. De fait, la plupart du temps, les sujets ont recours à ce que Milgram appelle des « amortisseurs de tension », autrement dit des stratagèmes qui contribuent à rendre l'obéissance acceptable, et ainsi à la perpétuer. Le premier d'entre eux est « la dérobade », qui consiste pour le sujet à tenter de « se dissimuler les conséquences perceptibles de ses actes »⁵⁰⁷ – le sujet tourne la tête, parle plus fort pour couvrir les cris de douleur de la victime, se concentre exclusivement sur la dimension technique de ses actes, etc. Il s'agit tout simplement de faire comme si la victime n'existait pas : si la victime disparaît, les conséquences des actes du sujet disparaissent avec elle. Ce n'est pas simplement de la fausse pudeur, mais bien un mécanisme de préservation que le sujet adopte ici : il ne tourne pas la tête parce qu'il ne supporte pas la vue du sang (ou les cris, ou toute autre perception macabre), mais parce qu'il ne supporte pas l'idée d'être directement la cause du mal. Si le sujet ne perçoit plus la victime, il se met à l'abri de la perception du lien entre ces actes et le fait qu'un homme innocent soit transformé en victime. Le « refus de l'évidence » est le deuxième stratagème évoqué par Milgram ; il s'agit en fait d'une dérobade poussée dans ses derniers retranchements : mis face à face avec les conséquences de ses actes, le sujet refuse obstinément de les voir. Il a beau les regarder, il ne les voit pas. C'est, par exemple, le cas de ces Allemands qui, même après le désastre final, même après les révélations de Nuremberg,

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁰⁶ Cf. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1574), *op. cit.*, p. 15 : « Soyez résolu à ne plus servir, et vous voilà libres. »

⁵⁰⁷ S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 196.

ne cessèrent pas de « croire en Hitler », tel le « petit *Pg* » de Klemperer. Mais le stratagème le plus courant et le plus décisif est le refus de responsabilité. Le plus souvent en effet, il suffit que le sujet soit assuré par l'autorité que sa responsabilité n'est pas en cause pour qu'il se réconcilie avec son obéissance, c'est-à-dire avec lui-même. Cette assurance de la part de l'autorité ne vaut bien sûr rien du tout, et le sujet, au moins confusément, le sait. Tandis que l'obéissance agentique s'appuie sur une illusion d'anonymat, la justice tient chacun pour responsable de ses actes, rappelle Arendt. Pourtant, il suffit le plus souvent que l'autorité assure qu'elle prend sur elle toute responsabilité pour que les sujets obtempèrent. Milgram cite le cas d'un sujet qui craint sincèrement d'avoir tué la victime, mais qui, aussitôt assuré que l'expérimentateur prendrait sur lui la responsabilité d'une mort éventuelle, continue l'expérience jusqu'à la fin, sans se soucier outre mesure de l'état de santé du cobaye. Les scrupules du sujet n'étaient donc pas motivés par une quelconque empathie pour la victime, mais par un réflexe lâche et égocentré : le simple fait de savoir s'il pourrait être associé en tant que sujet aux conséquences de ses actes.

Les témoignages à Nuremberg d'Ohlendorf, chef de l'*Einsatzgruppe D*, et de Wisliceny, second d'Eichmann, soulignent l'importance de cette garantie fictive d'irresponsabilité sur le maintien du mécanisme d'obéissance. Le premier rappelle que lorsqu'il reçut l'ordre de l'élimination, il le reçut d'Himmler en personne, qui prit à l'occasion bien soin d'affirmer

*« que les chefs et les hommes qui prenaient part à la liquidation n'encouraient aucune responsabilité personnelle par suite de l'exécution de ces ordres. La responsabilité lui en incombait à lui seul, ainsi qu'au Führer. »*⁵⁰⁸

De son côté, Wisliceny se rappelle l'obsession d'Eichmann :

*« Il m'a toujours fait remarquer que le plus important pour lui était d'être couvert par ses supérieurs. Il évitait toute responsabilité personnelle et prenait soin de s'abriter derrière ses supérieurs – en l'espèce Müller et Kaltenbrunner – lorsqu'il s'agissait de prendre la responsabilité de toutes ses actions. »*⁵⁰⁹

Ce que révèlent ces marchandages, c'est avec quelle systématisme et avec quelle aisance il est possible d'acheter l'obéissance d'un homme au prix d'une simple *déclaration* d'irresponsabilité. Il n'est pas nécessaire de faire venir un huissier, de signer un contrat ou une décharge, de formaliser quoi que ce soit. Autrement dit, toute morale de l'obéissance tend à se réaliser en une morale de l'irresponsabilité, qui n'est autre qu'un travestissement de lâcheté.

⁵⁰⁸ A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg* (1995), *op. cit.*, p. 155.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 167.

Tout ce que demande le sujet obéissant, c'est d'être rassuré dans son obéissance afin de pouvoir continuer à obéir en paix. Car si tous les sujets obéissants marchaient avec l'autorité, ce n'est en fin de compte pas en vue de désobéir, ce n'est pas parce qu'ils aimeraient désobéir mais ne sauraient pas comment faire ! Tous ces stratagèmes ont au contraire pour but de sauvegarder la relation du sujet avec l'autorité. C'est-à-dire que, dans la majorité des cas étudiés, la tension ressentie par le sujet qui commet une action malveillante contre sa propre volonté ne recherche pas sa résolution dans une remise en cause de l'autorité, mais dans la possibilité de ménager à la fois l'obéissance et la cruauté de ses actes. En somme, par ces stratagèmes, le sujet obéissant demande à l'autorité de lui fournir une raison de continuer à obéir. Il n'est pas nécessaire de rechercher un motif « valable », le fait est que n'importe lequel ferait vraisemblablement l'affaire. Dans l'expérience de Milgram, le simple fait que la victime fasse des erreurs peut suffire : après tout, s'il se trompe à un test aussi simple, c'est qu'il est bête et, quelque part, qu'il a bien mérité ces décharges électriques⁵¹⁰. Dans le même ordre d'idée, le fait de haïr la victime facilite aussi grandement l'obéissance. Les Nazis ont su pleinement en profiter par l'intermédiaire de leur propagande anti-juive, sans laquelle on peut supposer que l'extermination n'aurait pas eu lieu avec le même degré d'efficacité. Car haïr la victime revient encore à se déresponsabiliser : la haine contribue à percevoir la victime comme la seule responsable de ce qui lui arrive. Rudolf Hoess, commandant d'Auschwitz, ne fait aucun mystère de ce lien entre haine et obéissance :

« nous considérons comme établi par avance que les Juifs étaient responsables de tout. [...] Je me demande si Himmler croyait lui-même tout cela ou s'il me donnait seulement une excuse pour justifier ce qu'il voulait que je fisse. Mais, en fait, cela n'avait pas vraiment d'importance. Nous étions tous si entraînés à obéir aux ordres sans même réfléchir que l'idée de désobéir à un ordre ne serait jamais venue à l'idée de personne, et quelqu'un d'autre l'aurait fait tout aussi bien, si nous ne l'avions pas fait... »⁵¹¹

Ce dernier point mérite d'être souligné. Cet argument, celui de la méchanceté généralisée, est encore aujourd'hui remarquablement efficace. Si tout le monde est méchant, il ne sert donc à rien que je me comporte autrement. C'est-à-dire que, une fois de plus, je parviens à rendre un indéfinissable autrui responsable de ma propre immoralité. C'est l'argument-roi de tous les commerces orduriers : de toute façon, si ce n'est pas moi qui vends, un autre le fera ! Par exemple, un Président de la République l'a utilisé encore récemment pour vendre des armes à

⁵¹⁰ Cf. en particulier le sujet « Bruno Batta », in S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, pp. 64-67 : « d'après lui, c'est l'élève lui-même qui s'est volontairement attiré la punition ».

⁵¹¹ A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg* (1995), *op. cit.*, p. 185.

la Lybie et à la Syrie ; *idem* de la part des courtiers en prêts dits « *subprimes* », dans les années précédant le krach de 2008.

En définitive, « les amortisseurs de tension » trahissent la destination de la docilité, qui consiste non pas à se résoudre en une désobéissance rageuse et excédée, mais à préserver le lien entre l'autorité et le sujet, au détriment de toute autre considération. Autrement dit, la docilité porte en puissance la réalisation en actes de l'obéissance comme *zèle*, aussitôt les dernières tensions surmontées. Le sujet « Bruno Batta » fournit à Milgram un exemple parfait de ce type d'obéissance :

« L'élève, assis à côté de lui, le supplie d'arrêter, mais avec l'impassibilité d'un robot, M. Batta continue. Ce qui est extraordinaire c'est sa totale indifférence apparente aux réactions de la victime ; il ne semble pas la considérer comme un être humain. En même temps, il s'adresse à l'expérimentateur sur un ton soumis empreint de courtoisie.

À trois cents volts, non seulement l'élève ne veut pas poser la main sur la plaque, mais il refuse aussi de fournir les réponses. Contrarié, M. Batta se tourne vers lui et le punit d'une décharge :

– Vous feriez mieux de répondre et que ça finisse. On va pas rester là toute la nuit ! »⁵¹²

Le zèle apparaît ainsi comme une forme de soumission absolue à la logique de l'autorité. Non seulement le sujet ne connaît aucune tension, mais il cherche à s'identifier à l'autorité au point de devancer ses désirs, d'anticiper ses jugements, de déborder ses consignes, mais surtout de s'approprier sa principale prérogative : le pouvoir de punir. « Bruno Batta » décide seul, spontanément et sans aucune consigne de punir par lui-même l'élève, hors de tout lien avec le protocole expérimental. C'est-à-dire que, comme la désobéissance, l'obéissance zélée vise à reformuler le rapport d'autorité entre le sujet et l'expérimentateur ; mais, tandis que par sa désobéissance le sujet vise à se soustraire à la relation de pouvoir, par le zèle il ne demande en au contraire qu'à en devenir une partie intégrante, un allié, un relais, à mesure des marques de soumission qu'il affiche spontanément. Aussi si Eichmann, de son côté, a fini par désobéir aux ordres directs d'Himmler lorsqu'il a décidé et organisé de son propre chef l'extermination des Juifs de Hongrie, ce n'était que *pour mieux obéir* à ce qu'il savait être la volonté d'Hitler, à savoir poursuivre l'extermination malgré l'avancée des troupes de l'Armée Rouge. L'obéissance zélée n'est pas réductible à une simple renonciation. On ne devient pas tout à coup zélé parce qu'on renonce à résister. Car il peut y avoir, même lorsqu'on a renoncé à remettre en cause l'autorité, une forme d'obéissance minimale, une obéissance « à

⁵¹² S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 65. Le sujet participe à la variante « contact » de l'expérience : il doit maintenir de force la main du cobaye sur une plaque métallique afin de lui administrer les chocs.

contrecœur », qui proviendrait certes également d'une réduction à l'état agentique, mais qui resterait habitée par une tension non-résolue. L'obéissance zélée suppose à l'inverse ce que Milgram appelle « un phénomène de syntonisation », ainsi qu'une soumission à la « définition de la situation ». La syntonisation désigne le fait qu'un sujet privilégie le point de vue de l'autorité au détriment de celui de toute autre personne, parce qu'il cherche à établir une identité de vues, d'opinions ou d'actions, avec l'autorité – ainsi, les sujets obéirent à l'autorité qui ordonnait la torture, plutôt qu'aux supplications du cobaye torturé. Quant au principe de « définition de la situation », il désigne l'attitude qui consiste, pour tout sujet plongé dans une situation hiérarchique, à déléguer à l'autorité le droit de décider de la signification de ses propres actions : le sujet agit, mais c'est l'autorité qui décide si ce qu'il fait est moralement répréhensible ou non, dangereux ou non, etc. Dans cette perspective, torturer ou tuer peut devenir tout à fait acceptable : il suffit que l'autorité désamorce toute possibilité d'interpréter négativement les actions du sujet. Le zèle est un régime d'obéissance extrêmement répandu, à la mesure de l'emprise idéologique de la rationalité économique sur nos manières d'être. C'est l'extension du zèle dans les entreprises qui permet la mise en place d'un management « autonome » : comme nous l'avons signalé, il ne s'agit en fait que d'une autotechnie, en tant que la dimension autonome est désamorcée par l'adhésion préalable des salariés à la rationalité de l'entreprise ; symptôme de l'extension des techniques totalitaires de gouvernement dans notre monde contemporain.

Est-ce à dire que Milgram et Arendt voient en chaque homme un Eichmann potentiel ? La constance de notre disposition à obéir, sa généralisation et son omniprésence dans les divers aspects de notre vie sociale fait-elle pour autant de chacun d'entre nous un petit Eichmann ? Autrement dit, faut-il déduire de l'impuissance une inévitable généralisation du mal ? La question est délicate, car il s'agit là de savoir s'il subsiste encore dans notre société un espace pour que le courage puisse s'exprimer et prendre forme, c'est-à-dire définir de nouveaux modes d'être et d'agir.

Il s'agit là d'un des malentendus auxquels ont dû faire face Arendt et Milgram. Arendt, parce qu'elle a parlé de « banalité du mal » alors qu'elle critiquait l'incapacité généralisée à désobéir pendant la Seconde Guerre Mondiale, a dû faire face à de très virulentes critiques, qui l'accusaient de voir en chacun, bourreau comme victime, un criminel contre l'humanité en puissance. La « banalité du mal » était alors comprise au sens où le mal serait quelque chose de tout à fait courant, de tout à fait commun, ordinaire, comme si,

finalement, il n'y avait pas tellement lieu de s'étonner des génocides. Mais il s'agit là d'un contresens manifeste, dont Arendt porte certes une part de responsabilité. De fait, elle n'a tout d'abord utilisé cette expression si massive, si sensible, qu'en deux endroits : dans la toute dernière phrase de son ouvrage sur le procès Eichmann, et comme son sous-titre. Elle n'a pour ainsi dire pas du tout explicité cette expression, et de cette absence est née une grave confusion : « banal » serait entendu au sens de commun, de général. Mais ce n'est pas à cette signification du mot « banal » qu'Arendt destinait son expression. Ce à quoi elle renvoie lorsqu'elle souligne la « banalité » du mal, c'est à son caractère nécessairement « médiocre », « bête »⁵¹³ ; autrement dit, au fait qu'il n'existe pas de « génie du mal ». Car pour Arendt, le mal commence là où s'arrête la pensée. C'est-à-dire qu'il n'est pas défini par un *corpus* dogmatique, par un Décalogue ou un code quelconque, mais qu'il doit être compris de manière formelle, comme s'il avait sa propre maxime. Le mal n'est pas défini comme un contenu figé, mais comme une attitude : le mal, c'est l'absence de pensée. C'est-à-dire que dès que je cesse de réfléchir mes actions, dès que je mets en suspens ma faculté de juger, je fais le mal. En ce sens, un homme authentiquement génial, un homme qui aurait conservé intacte sa capacité de penser, ne saurait être consumé par sa propre docilité au point de commettre l'irréparable. C'est pourquoi le mal ne peut venir que d'hommes médiocres. Ce que réfute Arendt par l'intermédiaire de ce concept de banalité du mal, ce n'est pas l'idée que la nature humaine serait intrinsèquement bonne ou mauvaise : ce n'est tout simplement pas là son problème. Ce qu'elle réfute, c'est cette représentation si profondément ancrée dans notre culture qui fait du mal quelque chose de désirable, d'appétissant, de tentant. Il n'y a ni Faust, ni Satan ; juste de tout-petits hommes, incapables de se représenter l'autre comme fin en soi. En somme, Arendt rappelle par ce concept ce que Platon et Socrate exprimaient déjà : le mal est nécessairement vil⁵¹⁴. La « banalité » du mal ne signifie donc pas qu'en chacun de nous se trouve un Eichmann en puissance. En revanche, cela signifie bien que tous les hommes mauvais ne sont que des hommes médiocres. Quant à Milgram, il voit dans la tension que ressentent la quasi-totalité des sujets obéissants la preuve que nous ne sommes pas tous des monstres. Eichmann ne ressentait aucune culpabilité pour ce qu'il avait fait. Au contraire, il déclare qu'il ne se serait senti coupable que s'il ne s'était pas acquitté aussi consciencieusement de sa mission. La tension ressentie par les sujets de l'expérience, ainsi que les entretiens post-expérimentaux, démontrent que la plupart d'entre eux ont très mal

⁵¹³ H. Arendt et J. Fest, *Eichmann était d'une bêtise révoltante* (2013), *op. cit.*, p. 50.

⁵¹⁴ Conception confirmée par la langue elle-même : en grec ancien, un seul et même mot recouvre les significations de « mauvais » et « méprisable ».

vécu la situation. Ils s'enquièrent de l'état de santé du « cobaye », certains donnent ouvertement les bonnes réponses pour qu'il cesse de se tromper, et dès qu'on laisse les sujets seuls dans la pièce, ils trouvent des moyens pour tricher avec le protocole d'une manière ou d'une autre. Nous ne sommes donc pas des sadiques. Pourtant, si pour Milgram nous sommes loin d'être tous des Eichmann, il n'en reste pas moins que l'expérience démontre tout aussi indubitablement que nous ne sommes pas tous équitablement armés pour résister à l'autorité. Il faut convenir que, dans les thèses d'Arendt comme dans celles de Milgram, le courage pour résister à l'autorité demeure une vertu rare.

Pour Arendt, l'emprise de l'autorité est indissociable de la généralisation des « mensonges de survie »⁵¹⁵, c'est-à-dire des mensonges qui permettent au sujet obéissant de continuer à vivre avec lui-même, en dépit de tout. Car le cœur de l'éthique tient pour Arendt dans la maxime de Socrate : qu'il vaut mieux subir l'injustice plutôt que la commettre. C'est que, ajoute-t-elle, « mieux vaut être en désaccord avec le monde entier qu'avec moi-même, car je suis un. »⁵¹⁶ Autrement dit, il est peut-être impossible de démontrer rationnellement qu'il vaut mieux subir l'injustice plutôt que la commettre, dans la mesure où cela suppose une forme de passivité que nous ne sommes pas aisément disposés à admettre : personne n'aime se représenter en victime. Pourtant, une telle maxime se trouve indubitablement à la racine de toute éthique séculière. C'est le même principe normatif qui permet de contrôler l'impératif catégorique : je ne tue pas, je ne vole pas, parce que je ne voudrais pas vivre avec un autre qui agirait comme cela. C'est-à-dire que je ne supporterais pas de vivre avec moi-même si jamais je contrevenais à la maxime socratique. La réflexion éthique me force à me considérer « moi-même comme un autre », et me place face à mes actes. L'expression courante « être capable de se regarder dans le miroir » ne désigne pas autre chose. Si bien que même si nous ne pouvons ou ne voulons l'admettre, nous vivons en accord avec elle. La réflexion morale pose comme principe d'être capable de vivre avec soi-même, et ce simple constat n'est pas réservé à l'élite, à une aristocratie ou aux génies ! Même le plus simple des hommes doit parvenir à vivre en compagnie de lui-même :

*« Or, vivre en compagnie de soi-même signifie bien sûr parler avec soi-même. Parler avec soi-même, c'est déjà, au fond, la pensée. Et à vrai dire une sorte de pensée qui n'est pas technique, une pensée dont tout un chacun est capable. Par conséquent, le présupposé du principe est le suivant : je dois me tenir compagnie. »*⁵¹⁷

⁵¹⁵ H. Arendt et J. Fest, *Eichmann était d'une bêtise révoltante* (2013), *op. cit.*, p. 62.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

C'est-à-dire que la capacité de chacun à ne pas faire le mal se confond avec sa capacité de converser avec lui-même, sa capacité de penser. Pour faire le mal, il faut cesser de penser, et c'est en cela que des hommes comme Eichmann ne peuvent être que médiocres, bêtes, et qu'il n'y a par conséquent aucun génie dans le mal. Il faut comprendre les mensonges de survie comme des défaillances fondamentales du sujet dans son rapport à lui-même. Le sujet se ment pour continuer à vivre avec lui-même, après avoir déjà manqué à soi-même en commettant une action telle qu'elle nécessitât un mensonge. « Je n'étais pas responsable » est bien sûr un de ces mensonges, auquel, comme on l'a vu, nous nous empressons d'accorder notre crédit aussitôt que l'autorité nous en donne la caution. « L'émigration intérieure » en est un autre, d'un autre ordre certes, mais qui est tout autant intéressant dans la mesure où le sujet y a recours précisément parce qu'il *n'a pas agi*, alors que les circonstances l'exigeaient. En d'autres termes, si « je ne suis pas responsable » est bien un mensonge de survie qui nous permet d'accepter notre lâcheté face à l'autorité, le concept d'émigration intérieure ou de résistance intérieure serait celui qui nous permettrait d'accepter notre paresse, notre apathie. Il s'agit d'une défense très courante à la suite de la défaite des Nazis, et qui consistait à affirmer que l'on était intérieurement en désaccord avec le régime et ses exactions, même si l'on était contraint de s'y soumettre dans le cadre de son travail, de ses fonctions, etc. S'est ainsi développé le mythe d'une résistance intérieure dont le principal mérite était de ne pouvoir être ni vérifié, ni réfuté. « Un mensonge de survie » donc, qui permet aux survivants, sincères ou non, de continuer à vivre avec eux-mêmes. Pour Milgram comme pour Arendt, il ne peut y avoir de résistance qu'extérieure. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas d'authentiques situations d'impuissance. Mais pour Arendt, puisque dans l'Allemagne nazie on ne pouvait agir autrement que dans l'intérêt du régime, « la seule manière de vivre sous le III^e Reich sans se conduire comme un Nazi, c'était de ne pas apparaître du tout : "se retirer de toute participation significative à la vie publique" était véritablement le seul critère à l'aune duquel mesurer la culpabilité individuelle »⁵¹⁸. Dans une telle situation, ne pas marquer son adhésion au régime, c'était déjà désobéir, c'était déjà résister. Le cœur de la désobéissance se situe dans la redéfinition des rapports entre le sujet et l'autorité. Pas une volonté de concilier obéissance et cruauté, mais bien de remettre frontalement en cause l'autorité en tant que telle, dans sa prétention à diriger. Il s'agit bien pour le sujet de se libérer de la relation de pouvoir dans laquelle le maintenait l'autorité, non pas pour retrouver une forme « d'autonomie », mais bien pour recréer de l'*a-nomie*, un domaine vierge dans lequel une reconfiguration des rapports de

⁵¹⁸ H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), *op. cit.*, p. 1141.

pouvoir pourra prendre place. Or, non seulement les expériences de Milgram montrent que tous les sujets ne sont pas en mesure de mobiliser les ressources nécessaires à une telle remise en cause de l'autorité, mais encore que de tels sujets ressentent « douloureusement les conséquences de leurs actions » :

*« Par son refus, il croit avoir nui à l'intérêt de la science, contrecarré les projets de l'expérimentateur, s'être montré indigne de la tâche qui lui avait été confiée. [...] Le coût de la désobéissance, pour celui qui s'y résout, est l'impression corrosive de s'être rendu coupable de déloyauté. Ce n'est pas le sujet obéissant, mais bien lui, le rebelle, qui ressent douloureusement les conséquences de son action. »*⁵¹⁹

C'est-à-dire qu'alors même qu'il désobéit, le sujet reste marqué par sa relation à l'autorité. Le sujet devrait être fier d'avoir réussi à mobiliser et à exprimer son courage, d'être parvenu à conserver ses facultés de penser et de juger dans un rapport de soumission à l'autorité. Il apparaît qu'à l'inverse du sujet obéissant qui ne veut être responsable de rien, le sujet désobéissant encourt le risque de se trouver écrasé par un surplus de responsabilité. Aussi, c'est dans le rapport de soi à soi-même que se situent nécessairement les ressources éthiques et conceptuelles du courage, un rapport sans cesse renouvelé, dont la première tâche est de s'affranchir de la généalogie chrétienne du sujet moderne comme sujet docile. Comment redonner au sujet les moyens théoriques et conceptuels de penser l'action et de se penser lui-même, dans un monde caractérisé par son anonymat, son inertie et sa dépolitisation ?

⁵¹⁹ S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 203.

III.3. De l'urgence de désobéir

L'obéissance s'est révélée impuissante à définir une conception et une pratique responsable du courage. Au contraire, nous avons pu montrer ce que les dialectiques de l'obéissance courageuse pouvaient avoir d'illusoire et de trompeur, dans leur incapacité à penser la responsabilité comme horizon indépassable de nos actes. L'obéissance, plutôt que de mobiliser les ressources courageuses de chaque homme, est apparue bien davantage comme le refuge d'une lâcheté masquée, déguisée, travestie. En outre, elle semble particulièrement compatible avec l'aliénation rampante que produit notre société, une déshumanisation progressive dont la mécanisation et la technicisation, l'informatisation et la robotisation, seraient les principaux ressorts. C'est pourquoi le courage ne peut consister premièrement et fondamentalement qu'en un acte de désobéissance, un « refus » dirait Foucault. Le courage s'affirmerait ainsi comme une vertu du sujet face au pouvoir, face à ses techniques protéiformes d'assujettissement : un acte premier, radical, « décisive ».

La définition la plus élémentaire que l'on puisse produire de la désobéissance est négative : désobéir, c'est tout simplement ne pas obéir. Or, l'obéissance dissimule sous une apparente univocité une multitude de régimes, de conceptions et de pratiques, qui n'ont parfois que peu de rapports entre eux. Dès lors, à parler uniformément de « désobéissance », ne risque-t-on pas de se trouver confronté aux mêmes insuffisances ? S'il existe plusieurs régimes d'obéissance, ne doit-on pas conclure de la même manière à une multiplicité des régimes de désobéissance ? Que fait-on lorsqu'on « désobéit » ?

Le fait de concevoir la désobéissance comme la simple négation de l'obéissance est un piège grossier que nous pouvons d'ores et déjà écarter. De fait, si la désobéissance n'était qu'un refus ponctuel d'obéir, alors désobéir à un ordre précis n'empêcherait nullement d'obéir à un autre. On désobéirait au nom d'une valeur supérieure, d'un critère différent, d'une autre rationalité, d'une donnée subjective, et ce faisant on ne ferait en fait que se soumettre à un régime d'obéissance différent. C'est ce que démontre l'attitude du « professeur de théologie » de l'expérience de Milgram, qui désobéit certes à l'expérimentateur, mais pour obéir à la victime⁵²⁰ : se contenter de ne pas obéir ne constitue nullement une remise en cause de l'autorité en soi, comme le rappelle le psychologue. Cette conception mobiliserait une

⁵²⁰ S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, pp. 68-69 : « il a justifié son refus de poursuivre l'expérience non en invoquant son droit à la désobéissance, mais en déclarant qu'il se soumettait désormais aux injonctions de la victime ».

désobéissance bornée, aveugle, qui ne se distinguerait en rien du régime chrétien d'obéissance. Comme l'a tragiquement et bien malgré lui démontré Eichmann, cela n'a pas de pertinence d'ordonner simplement et obstinément d'obéir afin de « résister à la tentation ». Une rébellion qui n'aurait d'autres fins que le simple fait de refuser l'autorité établie parce qu'elle est l'autorité établie, ne serait pas plus pertinente. Tous ceux qui se jettent dans les bras du Jihad pour échapper à l'emprise du néolibéralisme en constituent un exemple tragique. Ainsi conçue, la désobéissance ne serait alors en dernier lieu qu'une transposition vers un réseau différent d'obéissances, d'allégeances, de soumissions. Désobéir, ce ne serait en fin de compte qu'obéir à autre chose. Par conséquent, si la désobéissance n'était qu'un refus d'obéir, nous demeurerions tout aussi aisément gouvernables.

Comment concevoir positivement la désobéissance ? Il nous faudrait revenir à une conception pré-chrétienne du courage, à une « herméneutique du sujet » qui ne soit pas celle du sujet docile. Autrement dit, une fois n'est pas coutume, il nous faut revenir à l'Antiquité Grecque. Or, nous avons vu que le courage hoplitique comme le courage socratique peuvent être essentiellement caractérisés par le rapport de soi à soi qu'ils valorisent.

Pour un Grec de l'Athènes classique, être courageux, c'est rester maître de soi en toute circonstance. La peur n'est pas encore une tentation, ni la faiblesse une fatalité. Quant à l'attitude de Socrate par rapport aux lois, nous avons vu qu'elle n'est pas dénuée d'ambiguïté : il ne s'agit pas d'une obéissance aveugle, mais d'une attitude qui fait signe vers un point où obéissance et résistance se rencontrent. Notre compréhension du sujet grec est déformée par le prisme de l'obéissance chrétienne. Tous les embarras que l'on rencontre à tenter d'explicitier l'attitude de Socrate face aux lois comme une obéissance inconditionnelle, ou le courage de l'hoplite comme obéissance martiale, tiennent au fait qu'on tente de les penser à l'aide de concepts qui sont inconnus des Grecs.

De fait, à proprement parler, le mot « obéir » n'existe pas en grec ancien. Cela ne signifie bien évidemment pas que les Grecs ignoraient toute hiérarchie. La *polis* n'était certainement pas une société égalitaire dans laquelle chacun pouvait faire ce que bon lui semblait. Mais l'étymologie du mot « obéissance », qui est un mot latin, comme « emprunt au latin *oboedire* "prêter l'oreille à quelqu'un" d'où "être soumis" »⁵²¹ était nécessairement inconnue des Grecs. En d'autres termes, l'obéissance chrétienne consiste étymologiquement à se soumettre à la parole, c'est-à-dire à la Bonne Parole, aux Saintes Écritures. Tandis que le

⁵²¹ Étymologie proposée par le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales ; référence en ligne : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/ob%C3%A9ir>

mot grec que l'on trouve habituellement traduit par « j'obéis », *peisomai*, n'a pas cette signification. *Peisomai* n'est autre que la forme moyenne de *peithô*, qui signifie persuader. Autrement dit, le Grec « n'obéit » pas, il « est persuadé ». Cette distinction est essentielle à plus d'un titre. Premièrement, parce qu'elle implique une réversibilité. De fait, entre *peithô* et *peisomai*, il n'y a qu'une différence de nature grammaticale, celle du passage de la voix active à la voix passive : il s'agit du même verbe ! La langue grecque porte en elle l'idée d'une réversibilité entre le commandement et l'obéissance, réversibilité que les langues latines ignorent. C'est pourquoi les jeunes aristocrates grecs, destinés au commandement, devaient commencer par apprendre à obéir : ce n'est pas l'application d'une simple technique managériale, mais l'acquisition de l'expérience de cette réversibilité ; autrement dit il s'agit pour celui qui va commander de faire l'expérience de la liberté irréductible de ceux qui sont commandés. Socrate n'obéit pas aux lois ; c'est au contraire dans le sens de cette réversibilité qu'il faut comprendre d'une part le fait qu'il se laisse persuader par elles (par leur prosopopée), et d'autre part qu'il aurait pu à son tour les persuader s'il avait eu quoi que ce soit à leur reprocher. Deuxièmement, la réversibilité de la persuasion grecque implique qu'il est impossible de la réduire au régime chrétien d'obéissance. Ce dernier exige une soumission totale, une obéissance aveugle, tandis que la première fait appel aux capacités dialogiques du sujet. Être persuadé, cela implique non seulement qu'on n'obéira qu'à ce à quoi on voudra bien obéir, mais que l'obéissance ne durera qu'aussi longtemps qu'on voudra bien obéir. Autre subtilité de la forme *peisomai* : elle ne désigne pas seulement par sa valeur de passif le fait de « subir » l'action, mais en tant que valeur dite « moyenne » elle désigne tout aussi bien le fait que le sujet accomplisse une action à son propre avantage, dans son propre intérêt. Autrement dit, le régime grec de persuasion s'applique à un homme libre qui reste non seulement entièrement maître de lui-même, mais qui garde autant que possible à l'esprit ses propres intérêts. L'homme libre ne se soumettra jamais volontairement au point de renoncer à lui-même, au point de s'humilier et de s'anéantir. Troisièmement, en tant qu'il n'existe que sous une forme dialogique, le régime de persuasion constitue le mode d'échange propre aux hommes libres. C'est-à-dire que, contrairement au régime chrétien d'obéissance, la persuasion s'adresse à des hommes qui sont déjà libres, qui n'ont pas à recourir à la persuasion pour gagner leur liberté. C'est ce que souligne Arendt lorsqu'elle rappelle que

« la double définition aristotélécienne de l'homme comme zôon politikon et zôon logon ekhon, un être accomplissant sa vocation la plus éminente dans la faculté de la parole et dans la vie de la polis, était destinée à distinguer le Grec du barbare et l'homme libre de l'esclave. La distinction était que les Grecs, vivant ensemble dans une polis, conduisaient leurs affaires au moyen de la parole, par

persuasion (peithein), et non au moyen de la violence, par contrainte muette. [...] Les barbares étaient régis par la violence et les esclaves contraints au travail, et puisque l'action violente et le labeur sont semblables en ce qu'ils n'ont pas besoin de la parole pour être efficaces, les barbares et les esclaves étaient aneu logou, c'est-à-dire qu'ils ne vivaient pas entre eux principalement au moyen de la parole. »⁵²²

La liberté grecque est statutaire : soit on est libre, soit on est esclave ; ce n'est pas une question de conscience ou de volonté, ce n'est pas un état d'âme, intérieur et transcendant, mais une donnée garantie socialement et politiquement. Rien ne peut ôter sa liberté à un Grec, si ce n'est un événement de nature politique, autrement dit un événement de même nature que cette liberté : par exemple une défaite à la guerre qui le réduirait en esclavage, ou une condamnation à l'exil par la Cité. C'est-à-dire que la persuasion et la liberté sont inscrites dans la langue grecque, dans la matière même de la pensée, ainsi que dans les institutions, dans les structures politiques de la Cité ; si bien qu'un Grec, à proprement parler, « n'obéissait » jamais.

Si le courage de l'hoplite se trouve ainsi intrinsèquement lié à une pratique politique de la liberté, si l'hoplite comme Socrate n'avaient jamais à « obéir », alors en quoi pouvaient-ils « désobéir » ? À quoi correspond la désobéissance d'hommes qui n'obéissaient pas ?

Si on se limite à définir la désobéissance comme la négation de l'obéissance, on se trouve ainsi dans l'incapacité de rendre compte de la complexité d'une pratique politique de soi. L'exercice de la liberté, c'est-à-dire la constitution et l'élaboration de soi comme sujet libre, se trouve au centre du discours grec sur les vertus. La réversibilité de la persuasion et la dimension dialogique de la liberté soulignent que le sujet libre n'accepte ni ne refuse aveuglément l'autorité, mais qu'il la questionne et l'intègre dans une reformulation permanente, reformulation du rapport de soi à l'autorité et à soi-même. Aussi, le fait de « désobéir » suppose le même degré de maîtrise de soi, le même travail sur soi, que le fait de tenir la ligne ou d'accepter sa condamnation à mort. Par conséquent, c'est à partir de cette idée d'un courage-maîtrise, d'un courage qui serait le moyen d'une élaboration de soi par soi, que l'on peut penser une conception positive de la désobéissance.

⁵²² H. Arendt, *La crise de la culture* (1961), *op. cit.*, chapitre I, « La tradition et l'âge moderne », p. 610.

III.3.1. Le "moment" machiavélien du courage

Michel Foucault et Hannah Arendt ont tenté, chacun à leur manière, avec leur propres outils conceptuels, de penser positivement un courage et une liberté qui s'affranchiraient des paradoxes de l'obéissance. Certes, aucun dialogue ne s'est noué entre ces deux penseurs de leur vivant. On peut le regretter, tant leurs travaux semblent par endroits concorder, se répondre, se prolonger, s'éclairer mutuellement. Il ne s'agit bien évidemment pas de réduire ce qui les sépare, mais de faire le pari que des ponts peuvent être construits entre leurs travaux, de les faire dialoguer, de faire surgir des complémentarités, d'explicitier grâce à l'un ce qui peut sembler obscur ou problématique chez l'autre. En ce sens, signalons trois points de concordance à partir desquels nous nous proposons d'articuler notre travail.

Premier point de concordance : Foucault comme Arendt utilisent extensivement les Anciens pour penser leur contemporanéité. En ce qui concerne Foucault, le « retour aux Grecs » a fait couler beaucoup d'encre. Par sa soudaineté d'une part, et par le bouleversement méthodologique que cela représente d'autre part, dans la mesure où la matière historique privilégiée par Foucault provenait jusque-là de « l'Âge Classique ». Certes, on ne trouve pas de tels revirements chez Arendt. Mais, pour l'un comme pour l'autre, la problématisation de notre présent passe par un dialogue avec les racines helléniques de notre culture. Bien qu'Arendt ne procède pas par généalogie, on ne peut qu'être frappé par le mouvement de balancier qu'elle opère entre, d'un côté, des travaux tout à fait contemporains (sur le Viêt-Nam et les *Pentagon Papers*, le procès Eichmann, la crise de l'éducation par exemple), et de l'autre un recours presque systématique à l'Antiquité pour penser l'actualité des concepts traditionnels de la politique (l'autorité, l'action, la distinction entre domaines privé et public, l'espace public).

Deuxième point de concordance : les projets comme les pratiques philosophiques de Foucault et d'Arendt débordent le cadre de la philosophie. On trouve en effet chez l'un comme chez l'autre la volonté de jouer un rôle autre, nouveau, de repenser la fonction sociale de l'intellectuel en général, et du philosophe en particulier. La figure du journaliste inspire celle de cet homme de savoir qui se frotte à l'espace public, de ce philosophe qui refuse l'isolement platonicien et fait le pari du retour dans la caverne. Le philosophe se rêve pour un moment en « intellectuel spécifique ». C'est ainsi que Foucault accepte de couvrir la révolution iranienne ; et Arendt, à sa manière, le procès Eichmann. Il est d'autant plus remarquable de souligner que, pour l'un comme pour l'autre, ces tentatives se sont soldées par

un semi-constat d'échec. De son côté, Arendt doit faire face à de terribles attaques liées à la parution de la série d'articles du procès Eichmann, dont tous s'emparent et que tous dénaturent, journalistes, religieux, intellectuels, au point qu'elle a le sentiment d'être tombée dans un « guet-apens »⁵²³. Quant à Foucault, son travail critique mais enthousiaste sur la révolution iranienne est confondu avec un soutien unilatéral à Khomeiny. Foucault aura beau se défendre, les polémiques ont parfois des postérités tenaces. Ces attaques ont forcé Foucault et Arendt à repenser leur rôle dans l'espace public. Aussi, leurs travaux sont à comprendre sur le fond d'une recherche constante de la place et de la signification de la philosophie dans la contemporanéité.

Troisième point de concordance : Arendt et Foucault remettent en cause la primauté d'un sujet métaphysique fondateur et souverain. De fait, tous deux privilégient une définition politique du sujet, c'est-à-dire un sujet qui ne serait pas la substance métaphysique qui fonde l'unité des représentations, mais le produit de techniques protéiformes d'assujettissement ou la réalité phénoménale qui se manifeste dans l'action. Dans les travaux de Foucault, la « politique de la vérité » dessine progressivement l'arrière-plan d'une « ontologie politique de soi », tandis que Hannah Arendt élabore le domaine public comme la surface sur laquelle se manifeste la liberté du sujet. Autrement dit, à travers un cheminement généalogique ou phénoménologique, le politique construit ou laisse apparaître le sujet. Par conséquent, on peut lire chez ces deux penseurs un même rejet des conceptions métaphysiques ou psychologisantes de la liberté, de ces conceptions toutes intérieures qui se construisent à partir d'une négation du politique. À l'inverse, il faut examiner la manière dont la subjectivité se construit et se manifeste dans les rapports de pouvoir, entre assujettissement et subjectivation, au point où se rencontrent l'action et le monde.

À partir de ces trois foyers de réflexion communs, nous nous proposons de faire dialoguer les travaux d'Arendt et de Foucault, en privilégiant ce qui les rapproche plutôt que ce qui les sépare, et tout particulièrement sur l'éthopoiétique et la *parrhèsia* d'un côté, l'élucidation phénoménale du sens de l'action de l'autre – c'est-à-dire sur cette manière de penser un seuil où se lient ce qu'on dit et ce qu'on fait, la parole et l'action, le courage de penser et celui d'agir, une certaine manière de se lier publiquement, en tant que sujet, à ce qu'on dit, c'est-à-dire en définitive de dégager une certaine pratique éthique et politique de soi et du vrai.

⁵²³ Cf. en particulier la lettre d'Hannah Arendt à Karl Jaspers, datée du 20 octobre 1963, in H. Arendt et K. Jaspers, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* » (1985), traduction de E. Kaufholz-Messmer, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2006, pp. 163-169.

Afin d'amorcer un dialogue entre Arendt et Foucault, une figure s'impose : la figure tutélaire de Machiavel. De fait, le Florentin cristallise à lui seul tout à la fois ce qui différencie radicalement comme ce qui permet d'envisager un rapprochement entre nos deux penseurs. Certes, on pourrait objecter que Foucault s'est peu exprimé sur Machiavel, tandis qu'il constitue pour Arendt une référence majeure. Cette disproportion suffirait à disqualifier notre démarche. Pourtant, il faut convenir non seulement que Machiavel n'est pas totalement absent du *corpus* foucaultien, mais qu'il est invoqué à un moment très précis dans son travail : lorsqu'émerge la nécessité de théoriser la gouvernementalité, autrement dit lorsque Foucault opère une transition d'une théorie du politique conçue essentiellement d'après le modèle des rapports de force et de la guerre, à une conception désormais tournée vers l'exercice du pouvoir comme production et conduite des conduites. Bien qu'elle fasse davantage figure de repoussoir pour Foucault, la référence à Machiavel n'en demeure pas moins un angle privilégié pour saisir comme en négatif ces concepts politiques essentiels.

Les interventions au cours desquels Foucault développe sa pensée sur Machiavel sont de fait peu nombreuses. Les références principales sont constituées par deux cours au Collège de France (1^{er} février et 8 mars 1978⁵²⁴), et deux conférences données aux États-Unis, la première à l'Université de Stanford les 10 et 16 octobre 1979⁵²⁵, et la seconde à l'université du Vermont en octobre 1982⁵²⁶ – cette dernière reprenant en partie le cours du 1^{er} février 1978 et *Omnes et Singulatim*. Ceci peut certes sembler bien maigre, mais l'unité chronologique et théorique du propos mérite de retenir notre attention. On sait que Foucault considère l'émergence d'une « attitude critique » caractérisée par une dispersion et une prolifération des arts de gouverner au tournant des XV^e et XVI^e siècles. Or, aux yeux de Foucault, Machiavel *n'est pas* celui qui préfigure l'apparition d'un nouvel art politique. Machiavel *n'est pas* non plus inventeur de la raison d'État, ni le théoricien d'une grille de lecture des rapports de pouvoir entre le prince et ses sujets sur le modèle de la guerre. Foucault entend au contraire « écarter un certain nombre de fausses paternités »⁵²⁷. Autant dire tout de suite que Foucault défend ici une lecture de Machiavel qui lui est propre⁵²⁸. Machiavel n'est ni le dernier des

⁵²⁴ In M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2009.

⁵²⁵ M. Foucault, « *Omnes et Singulatim* » : vers une critique de la raison politique (1979), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op. cit., n° 291, pp. 953-980.

⁵²⁶ M. Foucault, *La technologie politique des individus* (1982), in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976-1988)*, op. cit., n° 364, pp. 1632-1647.

⁵²⁷ Cours du 21 janvier 1976, in M. Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 1997, p. 51.

⁵²⁸ Pour un état récent des travaux universitaires sur Machiavel, cf. par exemple Y.-C. Zarka et T. Ménissier (dir.), *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique* (2001), Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

classiques, ni le premier des modernes. Il occupe pour Foucault une place mal définie, qui ressemble davantage à un à-côté de l'historiographie qu'à une charnière :

« Il est au centre du débat dans la mesure non pas du tout où ça passe par lui, mais dans la mesure où ça se dit à travers lui. Ce n'est pas par lui que ça se passe, ce n'est pas par lui et ce n'est pas chez lui qu'on va trouver un art de gouverner. Ce n'est pas lui qui a défini l'art de gouverner, mais c'est à travers ce qu'il a dit que l'on va chercher ce que c'est que l'art de gouverner. »⁵²⁹

Les justifications de Foucault sont lapidaires : « cet art de gouverner, il ne pouvait pas se trouver chez Machiavel pour l'excellente raison qu'il n'y était pas ». Pourquoi Foucault refuse-t-il la paternité du concept de raison d'État à un homme qui a pu dire : « je préfère ma patrie au salut de mon âme »⁵³⁰ ? Pourquoi lui refuse-t-il la paternité d'un nouvel art de gouverner, alors que Machiavel est sans doute le premier à avoir envisagé une théorie qui dégagerait l'exercice de la souveraineté du devoir-être du souverain ?

À cela, on peut sans doute répondre que le caractère très abrupt de la notion de gouvernement dans les travaux de Machiavel contraste fortement avec l'enrichissement qu'a connu cette notion par la suite, enrichissement à partir duquel Foucault identifie précisément l'apparition du nouvel art de gouverner. Or, gouverner, pour Machiavel, ce n'est ni prévoir, ni conduire des conduites, ni même une activité qui prendrait sens dans un domaine quelconque autre que celui de la politique. Gouverner, pour Machiavel, c'est tout simplement conserver le pouvoir :

« Gouverner c'est mettre vos sujets hors d'état de vous nuire et même d'y penser ; ce qui s'obtient soit en leur ôtant les moyens de le faire, soit en leur donnant un tel bien-être qu'ils ne souhaitent pas un autre sort. »⁵³¹

De fait, tous les conseils à destination du prince, ainsi que tout le cheminement conceptuel de Machiavel sont orientés vers cet objectif ultime : faire en sorte que le Prince puisse conserver et renforcer son pouvoir, ici simplement conçu comme le lien qui l'unit à sa principauté, à son État. Lorsque Machiavel, au chapitre I du Prince, établit une typologie des États, il distingue entre Républiques et Principautés tout d'abord, puis entre Principautés héréditaires et Principautés nouvelles, puis ces dernières entre Principautés entièrement nouvelles et celles

⁵²⁹ Cours du 8 mars 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 248.

⁵³⁰ Cité par H. Arendt, *De la Révolution* (1963, 1965), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, p. 356, note 2.

⁵³¹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1512-1517), in Machiavel, *Œuvres complètes*, traduction de E. Barincou, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade », 1952, Livre second, chapitre XXIII, p. 577.

qui sont « comme des membres ajoutés à l'État héréditaire »⁵³² ; par la manière dont elles ont été acquises (par « *fortuna* » ou par « *virtù* », par ses armes propres ou grâce à celles d'autrui), et enfin selon le degré d'habitude à la liberté ou à la soumission de leurs sujets. Curieuse classification des États, qui rompt radicalement avec la double typologie tripartite aristotélicienne (monarchie, aristocratie, république ; et leurs envers dysfonctionnels respectifs : tyrannie, oligarchie et démocratie). Dans *le Prince*, la grille d'analyse des formes de *politeia* ne s'ordonne plus à la distribution du pouvoir dans la Cité, pas plus qu'elle n'ambitionne de décrire une technique de gouvernement en fonction de la forme des institutions – de leur meilleur agencement, ou de la nécessité de leur préservation ; ce qu'il s'agit de préserver, c'est l'emprise du Prince sur son État, un État-chose, État-propriété, avec lequel le Prince entretient un rapport singulier, extérieur et vertical⁵³³. Or, la préservation de ce lien est entièrement conditionnée par la manière et les conditions dans lesquelles il a été instauré en premier lieu. C'est pourquoi ce qui fait problème pour le Prince, ce n'est pas tant de savoir comment administrer ses institutions, son territoire, ses sujets, afin de faire prospérer son État, que de savoir comment asseoir sa domination lorsqu'il ne bénéficie ni de l'autorité de l'hérédité, ni de la force de la coutume⁵³⁴. Toute la problématique de la meilleure constitution et du bon gouvernement est subordonnée à l'impératif de l'acquisition et de la conservation du pouvoir. Par extension, la première qualité du Prince ne peut donc pas être le courage d'Achille, l'intelligence d'Ulysse, la piété d'Hector ou même la magnanimité du berger pour ses brebis. La première qualité du Prince, c'est de savoir se rendre indéboulonnable. En ce sens, le Prince n'a besoin ni d'*êthos* ni de *politeia*.

C'est dans ce cadre de la préservation de sa principauté par le Prince que les concepts machiavéliens de « fortune » et de « vertu » – dont il vaut sans doute mieux conserver l'orthographe originale (*virtù*) pour conserver la distance irréductible qui sépare ce concept de la « vertu » au sens chrétien du terme – prennent tout leur sens. Le couple fortune-*virtù* n'est certes pas une invention de Machiavel ; il faudrait bien plutôt en chercher l'expression originelle chez Boèce et sa *Consolation de la philosophie*. Pour Boèce et ses compatriotes, l'opposition entre fortune et vertu cherche à rendre compte de l'insécurité et de l'imprédictibilité du séculier (*saeculum*), qu'un homme pouvait chercher à dompter grâce à ses qualités propres, physiques, morales, intellectuelles, etc. :

⁵³² Machiavel, *Le Prince* (1532), traduction de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique », 2000, p. 45.

⁵³³ Cours du 1^{er} février 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 95.

⁵³⁴ Sur le fonctionnement du droit coutumier, cf. J. G. A. Pocock, *Le Moment Machiavélien* (1975), traduction de L. Borot, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1997, p. 24-25.

« La fortune inconstante fait tout sur la terre au gré de son caprice. L'innocence y souffre la peine qui n'est due qu'au crime, et le crime, placé sur le trône, foule aux pieds la vertu qui, tremblante, se cache dans les ténèbres, désolée de voir le juste puni pour le coupable. [...] Arbitre souverain de toutes choses, jetez enfin un regard de providence sur la terre. Les hommes, la portion la plus digne des êtres qui l'habitent, les hommes y sont sans cesse le jouet de la fortune ; ils y sont agités, tourmentés, comme un vaisseau l'est sur les flots par la tempête. »⁵³⁵

Dans la conception de Boèce, la *virtus* est la proie de la fortune. L'étymologie rend compte de la métaphore sexuelle sous-jacente à l'opposition entre *vir*-tus, autrement dit les qualités viriles, actives, masculines, et la représentation de la fortune comme une divinité féminine, associée à la passivité. Comme le souligne Pocock, « la fortune est, avant tout, une insécurité propre à la vie politique et résultant des circonstances »⁵³⁶. Machiavel, par sa réappropriation de ces concepts, semble s'inscrire dans cette tradition qui fait des hommes les jouets d'une loterie métaphysique, qui s'acharnerait à mettre à l'épreuve les meilleurs d'entre nous. Mais on serait bien en peine de trouver trace d'une telle passivité dans la conception machiavélienne des rapports entre les circonstances et l'action. Pour le Machiavel du *Prince*, le siècle n'est ni totalement imprévisible, ni totalement ingouvernable. Le seul impératif auquel le Prince ne peut en aucun cas déroger est celui d'agir : ce n'est qu'en agissant au bon moment, c'est-à-dire le plus souvent en prenant lui-même l'initiative, et de la manière appropriée, c'est-à-dire de manière à renforcer son pouvoir quelle que soit l'action requise par les circonstances, que le Prince exerce sa *virtù*. La *virtù* n'est pas plus pour Machiavel la proie de la fortune que la fortune n'est soumise à la *virtù* :

« D'une part, la virtù est ce par quoi nous innovons, en libérant ainsi des séquences de contingence qui échappent à notre prévision ou à notre contrôle, de sorte que nous devenons la proie de la fortuna ; et d'autre part, la virtù est cette force interne à nous-mêmes par laquelle nous résistons à la fortuna en lui imposant des structures d'ordre qui peuvent même devenir les structures d'un ordre moral »⁵³⁷

C'est-à-dire que *virtù* et fortune s'intriquent et se reconfigurent perpétuellement, l'une grâce à sa puissance d'innovation, l'autre par son imprévisibilité entêtée. C'est notre insuffisance ou notre incapacité à exercer notre *virtù* qui fait de nous les jouets de la fortune. Ainsi comprise, la *virtù* est tout à la fois une puissance d'innovation, qui permet à l'homme exceptionnel de saisir toutes les occasions qui se présentent à lui d'affirmer et de renforcer son pouvoir. Et en ce sens, elle est également ce qui permet à l'homme de donner forme à la fortune, c'est-à-dire

⁵³⁵ Boèce, *Consolation de la philosophie* (524), traduction de Léon Colesse, Paris, Éd. À l'enseigne du pot cassé, coll. « Antiqua », 2006, pp. 19-20.

⁵³⁶ J. G. A. Pocock, *Le Moment Machiavélien* (1975), *op. cit.*, p. 43.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 178-179.

de transformer les circonstances extérieures de manière à ce qu'elles soient reconfigurées en sa faveur. Autrement dit, elle est ce qui permet à l'homme d'affirmer sa liberté et de lui donner forme, au sein même d'un domaine séculier auparavant entièrement soumis à la volonté divine. Enfin, elle est cette force qui permet à l'homme de se déprendre de lui-même, et d'apparaître au monde autre qu'il n'est réellement, en fonction de ce que la fortune exige – c'est-à-dire qu'elle est une puissance d'affranchissement et de reconfiguration des structures de la morale, une force de subversion des usages et des coutumes.

La puissance subversive de Machiavel, qui opère grâce à son concept de *virtù* une « dégouvernementalisation du cosmos » dans la mesure où il inaugure un domaine politique duquel Dieu, la théologie et la morale sont absents, n'échappe pas à Foucault. Ou plutôt, Foucault ne peut ignorer que la postérité de Machiavel a concentré sur lui tant d'attaques qu'elle a créé un véritable genre littéraire, et que le concept de raison d'État, dont on lui attribue finalement la paternité, a opéré dans le champ de la pensée politique un scandale comparable à ce que Galilée a représenté pour la pensée religieuse⁵³⁸. Mais aux yeux de Foucault, qui concentre son analyse presque exclusivement sur *Le Prince*, Machiavel n'est pas, ou pas encore, un théoricien de l'art de gouverner. Il demeure toujours, par bien des aspects, un penseur de la souveraineté. Comme le souligne Foucault, non seulement le Prince est dans un rapport d'extériorité à ce qu'il gouverne, non seulement il réduit le gouvernement à la conservation du pouvoir, mais il ne considère que le territoire et les sujets qui habitent ce territoire comme étant ce qui compose sa Principauté, comme ce qui doit être effectivement gouverné. Or, cette attention au territoire en premier lieu, et aux sujets qui y habitent en second lieu, constitue pour Foucault les caractéristiques de la « souveraineté dans le droit public, du Moyen-âge, au XVI^e siècle ». Le souverain exerce son pouvoir avant tout sur un territoire. Il n'exerce un pouvoir sur ses sujets que parce qu'ils habitent le territoire ; c'est-à-dire que c'est le fait d'habiter le territoire qui les constitue comme sujets. Pour bien comprendre la partition opérée ici par Foucault, il faut saisir que la souveraineté constitue pour lui une manière d'exercer le pouvoir avant d'être un concept juridique⁵³⁹ : il ne s'agit pas de rapprocher Machiavel de Jean Bodin ! Or, pour Foucault, cette manière d'exercer le pouvoir se distingue radicalement de l'art de gouverner :

« je crois que c'est à cela, à ce traité de l'habileté du Prince, du savoir-faire du Prince, que la littérature anti-Machiavel veut substituer quelque chose d'autre et, par rapport à cela, de nouveau, qui est un art

⁵³⁸ Cours du 8 mars 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., pp. 246-247.

⁵³⁹ Sur ce point, cf. en particulier J. Terrel, *Politiques de Foucault* (2010), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2010, pp. 66-72.

*de gouverner : être habile à conserver sa principauté, ce n'est pas du tout posséder l'art de gouverner. L'art de gouverner, c'est autre chose. »*⁵⁴⁰

Foucault dégage les caractéristiques de l'art de gouverner naissant à partir de la tradition anti-machiavélienne (et de Guillaume de la Perrière en particulier⁵⁴¹). Premièrement, l'art de gouverner suppose un éclatement du pouvoir dans toute l'épaisseur du corps social. Ce n'est pas seulement le Prince qui gouverne, mais tout chef de famille, tout commerçant, tout parent, tout religieux, toute personne qui occupe une quelconque position d'autorité ou même de propriété. Avec l'apparition de l'art de gouverner, le souverain perd l'exclusivité de l'exercice du pouvoir. Deuxièmement, puisque cet éclatement du gouvernement traverse l'ensemble du corps social, il n'est plus possible de penser, comme le faisait Machiavel, l'exercice du pouvoir à partir d'une situation d'extériorité, dans un rapport de transcendance : « tous ces gouvernements sont intérieurs à la société même ou à l'État », c'est-à-dire qu'ils sont caractérisés par leur immanence. Le chef de famille est également membre de la famille qu'il gouverne, tout comme le père supérieur fait partie du couvent qu'il dirige. Troisièmement, à cet éclatement des arts de gouverner correspond un foisonnement des finalités visées par l'exercice du pouvoir. Tandis que la finalité de la souveraineté est « circulaire »⁵⁴², dans la mesure où elle fait coïncider obéissance à la loi et bien commun, les arts de gouverner développent des rationalités spécifiques en fonction des objectifs recherchés : à la production de biens et de richesses, à l'alimentation et à la santé des populations, au contrôle de la natalité et de la mortalité, correspondent l'apparition de savoirs, de techniques, de discours, qui vont rechercher l'efficacité maximale comme optimisation du rapport entre les dépenses et les gains. Démultiplication et généralisation, situation d'immanence et de coappartenance des gouvernants et gouvernés, recherche d'efficacité : tels sont les facteurs qui d'après Foucault expliqueraient le fait que le modèle du gouvernement de la maisonnée, de l'*oikos*, se soit progressivement imposé comme le nouveau paradigme de la pratique étatique du pouvoir : le politique se pense désormais sur le modèle de l'économie et de la sphère privée (*oikos-nomos*). Le souverain n'exerce plus un pouvoir sur un territoire, il gouverne des choses, des richesses, il gouverne une population :

⁵⁴⁰ Cours du 1^{er} février 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 95-96.

⁵⁴¹ Foucault s'appuie sur un texte « décevant » de son propre aveu, mais qui n'en demeure pas moins symptomatique de ce qu'il cherche à dégager : G. de la Perrière, *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner*, 1567.

⁵⁴² Cours du 1^{er} février 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 102 ; et Cours du 21 janvier 1976, in M. Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 37.

« la population va être l'objet dont le gouvernement devra tenir compte dans ses observations, dans son savoir, pour arriver effectivement à gouverner de façon rationnelle et réfléchie. La constitution d'un savoir de gouvernement est absolument indissociable de la constitution d'un savoir de tous les processus qui tournent autour de la population au sens large, ce qu'on appelle précisément l' "économie" ». ⁵⁴³

Cette évolution du territoire à la famille comme modèle, puis à la famille comme instrument pour penser ce nouvel objet qu'est la population, c'est-à-dire cette évolution de la théorie de la souveraineté à l'art de gouverner puis à la science politique, n'est pas un simple rapport de succession chronologique. La conceptualisation des arts de gouverner et l'apparition d'une science politique dont la « statistique » serait le symptôme n'ont réduit à néant ni la pratique ni la théorie de la souveraineté comme exercice du pouvoir. Elles n'ont fait que les complexifier, en y apportant des objets et des outils conceptuels nouveaux. Cette complexification et cet affinement progressif de la pratique du pouvoir témoigne pour Foucault de l'émergence de ce qu'il appelle « la gouvernementalité », c'est-à-dire, essentiellement, « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. » ⁵⁴⁴ Autrement dit, dans ce cadre, l'État ne saurait être cet objet massif, premier, « cette espèce de monstre froid qui n'a pas cessé de croître et de se développer comme une sorte d'organisme menaçant au-dessus de la société civile » ⁵⁴⁵ ; à l'inverse, l'État ne fait plus figure que de « péripétie de gouvernement », c'est-à-dire la forme qu'a prise en Occident et au tournant des XV^e et XVI^e siècles la rationalité gouvernementale.

Le Machiavel du *Prince* ignore ce couple de gouvernement-gouvernementalité. Le Machiavel du *Prince*, qui conçoit le lien du Prince à sa principauté comme une relation extérieure, singulière, de propriété, ne peut être considéré malgré son amoralisme comme le père du concept de raison d'État, puisqu'il cherche non pas à préserver et à renforcer l'État lui-même, mais bien le lien exclusif que le Prince entretient avec sa Principauté ⁵⁴⁶. On pourrait sans doute affirmer que Foucault manque son rendez-vous avec Machiavel, qu'il

⁵⁴³ Cours du 1^{er} février 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 109.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴⁵ Cours du 8 mars 1978, in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 253.

⁵⁴⁶ Cf. en particulier M. Foucault, « *Omnes et Singulatim* » : vers une critique de la raison politique (1979), op. cit., p. 971.

aurait sans doute dû accorder davantage d'attention aux *Discours*, dans lesquels la problématique de Machiavel, qui se concentre non plus sur les monarchies mais sur les républiques, consiste précisément à interroger la survie et la perpétuation de l'État comme innovation vertu-euse dans le siècle, c'est-à-dire la forme que doivent prendre les institutions et les lois pour que leur *virtù* perdure indépendamment de l'acte de leur fondation comme de la personne du Prince-innovateur lui-même. On pourrait peut-être également affirmer que le peu d'attention que Foucault accorde à Machiavel tient pour partie à l'impossibilité d'intégrer le Florentin dans son découpage historiographique, Machiavel ne pouvant être ni considéré comme un penseur de la souveraineté, ni encore être tout à fait rattaché aux traditions ultérieures de l'art de gouverner. Ce serait finalement négativement que Machiavel jouerait un rôle somme toute essentiel dans le travail de Foucault, en ce qu'il lui permettrait de dégager ce qui fait la spécificité de sa théorie politique : révision du concept de pouvoir, transition de la souveraineté vers l'art de gouverner et la gouvernementalité, émergence de la forme pastorale de l'exercice du pouvoir. Machiavel serait finalement pour Foucault un penseur fécond mais transitoire, en ce qu'il rend possible l'apparition d'une conception moderne du politique, sans qu'on puisse pour autant lui en attribuer la « paternité »⁵⁴⁷.

Foucault, sans doute, manque la signification de ce « Moment Machiavélien »⁵⁴⁸ qui eut un tel écho outre-Atlantique. Si Machiavel y éveille un tel intérêt, c'est sans aucun doute grâce aux similitudes qui peuvent aisément être établies entre la situation de l'Italie au tournant des XV^e et XVI^e siècles d'un côté, et les colonies américaines à la veille de la Guerre d'Indépendance (1775-1783) de l'autre : la problématique au cœur de ces deux événements consistait à accomplir un acte de fondation politique radicale, qui imprimerait sa marque sur la fortune, de donner à la république nouvelle des institutions et des lois vertueuses qui permettraient d'assurer sa pérennité face aux dangers que toute innovation suscite, d'unifier des entités autonomes mais soumises à une puissance extérieure, et de s'affranchir définitivement de cette puissance pour devenir son propre souverain⁵⁴⁹. Or, le moment machiavélien désigne :

⁵⁴⁷ Sur les insuffisances de la lecture foucauldienne de Machiavel, cf. M. Senellart, *Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité* (2001), in G. Sfez et M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel* (2001), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Librairie du Collège International de Philosophie », 2001, pp. 214-215.

⁵⁴⁸ Cette notion n'étant pas indiscutable par ailleurs. Sur ce point, cf. notamment *Regards sur le « Moment Machiavélien »*, table ronde, in G. Sfez et M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel* (2001), *op. cit.*, pp. 229-254.

⁵⁴⁹ J.-F. Spitz, *Préface*, in J. G. A. Pocock, *Le Moment Machiavélien* (1975), *op. cit.*, p. XXX : « la révolution américaine doit être conçue comme une rénovation machiavélienne, comme un "engagement républicain à la restauration de la vertu", comme un pacte passé devant Dieu et comportant l'engagement de ne pas laisser la Fortune engloutir la vertu et l'autonomie. »

« [ce] moment dans le temps conceptualisé, où la république fut perçue comme confrontée à sa propre finitude temporelle, comme s'efforçant de rester moralement et politiquement stable dans un flot d'événements irrationnels conçus essentiellement comme détruisant tous les systèmes de stabilité séculière. »⁵⁵⁰

C'est-à-dire que le moment machiavélien désigne une certaine configuration historique, une combinaison de facteurs politiques, militaires et intellectuels, qui constitue un *kairos*, un instant propice à l'émergence d'individus exceptionnels et à la formulation d'un nouveau contrat social.

Si Arendt s'intéresse tant à Machiavel, c'est en particulier parce qu'il a cherché à problématiser la transmission de la vertu du Prince ou du législateur à ses sujets au travers de l'institution d'un État pérenne aux lois justes et vertueuses. Or, cet aspect, que Foucault n'a pas abordé, est essentiellement traité dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Le point de départ de la réflexion Machiavélienne consiste peut-être dans cette affirmation :

« quiconque veut fonder un État et lui donner des lois doit supposer d'avance les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion. »⁵⁵¹

Il s'agit d'un postulat fondamental en ce qu'il nous éclaire sur la signification du projet politique de Machiavel, et plus largement sur le sens de son républicanisme. Une telle affirmation implique en effet que le rôle du politique est de *corriger* les hommes, ce qui constitue une double rupture. Rupture, d'une part, avec la tradition chrétienne : ce n'est plus à la religion de veiller sur la morale, mais c'est dès lors au politique de faire en sorte que les hommes soient contraints de se comporter de manière vertueuse, par le recours à des lois inspirées d'une saine constitution. Rupture d'autre part avec la *kalakagathia* aristotélicienne : dire que tous les hommes sont méchants, et qu'ils laissent libre cours à leur méchanceté dès qu'on leur en laisse l'occasion, c'est rompre la continuité entre la puissance et la vertu (et même, par extension, la beauté du corps) sur laquelle s'appuyait la prétention des *aristoi* au commandement. Tous les hommes sont méchants, et pas seulement la plèbe : il n'y a aucune relation nécessaire entre la vertu et la puissance. Cette double rupture éclaire le sens du projet républicain sous sa forme d'humanisme civique, qui consiste donc non seulement à sauvegarder l'État contre le développement excessif de la liberté populaire, « la licence », mais aussi à préserver le peuple des abus de pouvoir éventuels des gouvernants. Une bonne constitution est donc une fondation politique qui permet de borner le déchaînement des

⁵⁵⁰ J. G. A. Pocock, *Le Moment Machiavélien* (1975), *op. cit.*, p. XLVIII.

⁵⁵¹ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1512-1517), *op. cit.*, Livre Premier, chapitre III, pp. 388-389.

passions humaines et d'assurer ainsi la stabilité de l'État. Dans le projet républicain de Machiavel, la problématique morale est ainsi entièrement subordonnée à sa modalité politique.

C'est à partir de cette conception Machiavélienne du républicanisme que l'on peut aborder la lecture d'Arendt. C'est-à-dire, premièrement, parce que Machiavel recrée les conditions théoriques d'une autonomisation du politique ; et deuxièmement, parce qu'il permet grâce à son concept de *virtù* d'élucider le sens de l'action ; enfin, parce qu'il permet de problématiser la relation entre politique et vertu en subordonnant sa dimension morale à la force contraignante de la loi.

Si Machiavel permet de penser la spécificité du politique, c'est en particulier dans la mesure où il ne cesse de confronter l'activité, l'innovation, la prise d'initiative, autrement dit tout ce qui relève de la *virtù*, aux attitudes passives et attentistes qui soumettent l'homme à la fortune. Il se dégage sans la moindre ambiguïté une opposition entre « la condition médiocre » et « la grandeur », « le plus haut rang »⁵⁵², entre « l'homme privé » et « le Prince »⁵⁵³. La *virtù* définit ainsi pour Machiavel les contours d'un domaine proprement politique, comme lieu d'affrontement en vue de la conquête du pouvoir, du Principat, par opposition à un domaine privé, dans lequel les hommes sont réduits à l'obéissance et aux aléas des circonstances. Machiavel suggère cette distinction soulignée par Arendt entre public et privé : le domaine privé est ainsi désigné précisément parce qu'il est « privé de » quelque chose, privé de tout ce qui relève de l'exercice de la liberté politique :

*« Dans la pensée antique tout tenait dans le caractère privatif du privé, comme l'indique le mot lui-même ; cela signifiait que l'on était littéralement privé de quelque chose, à savoir des facultés les plus hautes et les plus humaines. L'homme qui n'avait d'autre vie que privée, celui qui, esclave, n'avait pas droit au domaine public, ou qui, barbare, n'avait pas su fonder ce domaine, cet homme n'était pas pleinement humain. »*⁵⁵⁴

Machiavel ne vit pas dans l'Athènes classique ni dans la Rome antique, ses contemporains ne sont pas des citoyens qui partagent leur vie entre ces deux domaines, entre leur *oikos* et leur *bios politikos*, entre l'*idion* et le *koinon* : ils doivent s'élever d'un domaine à l'autre. Dans la pensée de Machiavel, ces deux domaines ne se juxtaposent pas : ils se surplombent. L'homme

⁵⁵² *Ibid.*, Livre Second, chapitre XIII, pp. 546-548.

⁵⁵³ Machiavel, *Le Prince* (1532), *op. cit.*, chapitre VI : « d'homme privé devenir Prince », p. 73. Cf. aussi chapitre VII : « ceux qui, d'hommes privés, deviennent Prince » ; et « il n'est pas raisonnable qu'ayant toujours vécu en homme de condition privée, il sache commander », p. 79.

⁵⁵⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012, p. 90.

qui s'élève à la vie publique ne rechute pas dans sa condition médiocre à moins d'un revers de la fortune, tandis que le citoyen de la Rome antique n'a de cesse d'aller et venir d'un domaine à l'autre dans sa vie quotidienne. La conception de la vie politique comme saisie de l'occasion et exercice de la *virtù* est si radicale qu'elle inaugure un nouvel ordre d'existence et de réalité. C'est ainsi qu'Arendt comprend l'effet de la *virtù* : « Comme les Romains, Machiavel et Robespierre pensait que la fondation était l'action politique centrale, le grand acte unique qui établissait le domaine public-politique et rendait la politique possible. »⁵⁵⁵

C'est à partir des distinctions radicales entre *virtù* et fortune, et entre domaine privé et domaine public qu'Arendt élabore son concept d'action :

*« Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec arkhein, « commencer », « guider », et éventuellement « gouverner »), mettre en mouvement (ce qui est le sens original du latin agere). Parce qu'ils sont initium, nouveau venu et novateur en vertu de leur naissance, les hommes prennent des initiatives, ils sont portés à l'action. »*⁵⁵⁶

La filiation Machiavélienne de cette première définition est évidente. On retrouve non seulement les notions d'initiative et d'innovation chères au Florentin, mais aussi un rappel de leur dimension proprement politique à travers leur étymologie grecque. Arendt voit sans doute en Machiavel la possibilité de redonner une dignité à l'action politique, action dont l'inéluctable fusion des domaines publics et privés en un seul et même domaine social semble ôter toute signification et toute pertinence⁵⁵⁷. De fait, la distinction entre domaine privé et domaine public permet, comme le formule si justement Étienne Tassin, « d'élucider » la dimension phénoménologique de l'action⁵⁵⁸. Si l'action se distingue de l'œuvre et du travail, qui constituent les deux autres dimensions de la condition humaine, c'est parce qu'elle est spécifiquement politique. Cette distinction vise à dégager une authenticité du politique, qui écarte de son champ la régulation des activités économiques et la réification de l'homme et du monde dans la technique. L'agir politique est alors défini à l'aide de trois caractéristiques essentielles : il est « révélat » , « liant » et « instituant »⁵⁵⁹.

Premièrement, l'action « révèle » dans la mesure où elle manifeste une singularité, un agent étant comme celui qui commet l'action. Autrement dit, l'action a « [une] tendance

⁵⁵⁵ H. Arendt, « *Qu'est-ce que l'autorité ?* » (1959), traduction de M.-C. Brossolet et H. Pons, in H. Arendt, *La crise de la culture* (1961), *op. cit.*, p. 715.

⁵⁵⁶ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), *op. cit.*, p. 202.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 91 : « L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer ».

⁵⁵⁸ É. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* (1999), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1999, pp. 257-437.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 300.

inhérente à dévoiler l'agent en même temps que l'acte »⁵⁶⁰, c'est-à-dire qu'elle révèle l'existence de l'agent en même temps qu'elle-même, qu'elle le manifeste aux yeux de tous. L'agent n'est donc pas simplement le sujet ou l'auteur de l'action, au sens où son être préexisterait à sa manifestation. L'agent est *celui qui* se manifeste avec et par l'action ; *ce qu'il est* ne renvoie qu'à son identité, qui le définit avant, en-deçà et à côté de l'action. Par exemple, je peux dire *qui* a formulé une critique des enseignements des *Pentagon Papers* (Hannah Arendt) d'une part, et *ce qu'elle* était d'autre part (femme, juive, professeur, etc.), mais les catégories auxquelles j'ai recours pour cerner son identité ne sauraient rendre compte de la singularité de son action, et ne lui sont pas superposables. L'action est irréductiblement im-prévisible et irréversible.

Deuxièmement, en tant qu'elle manifeste un « qui », une singularité, l'action est nécessairement « liante » : il n'y a de manifestation qu'aux yeux des autres hommes, et en vertu de ce qui me lie à eux :

*« L'action et la parole, dirigées vers les humains, ont lieu entre humains, et elles gardent leur pouvoir de révélation-de-l'agent même si leur contenu est exclusivement « objectif » et ne concerne que les affaires du monde d'objets où se meuvent les hommes, qui s'étend matériellement entre eux et d'où proviennent leurs intérêts du-monde, objectifs, spécifiques. Ses intérêts constituent, au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui inter-est, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier. La plus grande part de l'action et de la parole concerne cet entre-deux, qui varie avec chaque groupe en sorte que la plupart des paroles et des actes sont en outre au sujet de quelque réalité objective du-monde, tout en étant révélation de l'agent qui agit et parle. »*⁵⁶¹

C'est-à-dire que l'action manifeste la condition humaine de pluralité. En même temps qu'elle apparaît et manifeste l'agent, l'action laisse apparaître tout aussi nécessairement la coexistence d'un réseau de relations humaines dans lequel elle s'insère. Ce réseau de relations traduit la multiplicité des « intérêts », c'est-à-dire qu'entre l'action et cet entre-deux il existe une relation de dépendance et d'émulation réciproques. L'action est motivée par ce qui constitue notre monde commun, au sein duquel elle se manifeste, qu'elle reconduit et renforce.

Troisièmement, l'action est instituante dans la mesure où elle institue un public au moment même où elle advient. L'action requiert en effet un espace de visibilité dans lequel apparaître. En ce sens, elle n'est révélatrice que parce qu'elle est également liante et instituante. Pour éviter toute confusion, soulignons que le « public » d'Arendt est très différent du

⁵⁶⁰ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), *op. cit.*, p. 204.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 206. Arendt souligne.

« public » de Kant. S'il s'agissait pour le philosophe de Königsberg du « public qui lit », c'est-à-dire d'un groupe d'individus définis par son activité de lecture, par sa qualité d'acteurs du débat public, et à ce titre d'un groupe tout à fait segmenté et restreint par rapport au reste de la population, il s'agit en revanche avant tout d'un *espace* pour Arendt :

*« C'est l'espace du paraître au sens large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition. »*⁵⁶²

Peu importent les qualités intellectuelles des personnes qui le composent, ou leurs métiers, ou même leur nombre, ou encore les règles formelles qui président à la formation de cet espace. L'espace du paraître advient dès que des hommes sont rassemblés en vue d'agir. Le « public » d'Arendt est une scène de théâtre, une simple surface d'apparition de l'action et de l'agent, indépendamment et avant même l'institution formelle d'un domaine public et d'une quelconque forme de gouvernement. Cette liaison intrinsèque de l'action politique à un espace de visibilité constitue sans doute un des points d'attache les plus importants d'Arendt à Machiavel. De fait, pour le Florentin également l'action politique ne se manifeste que dans l'espace du paraître : n'est-il pas le premier à avoir affirmé que la perception de l'être du Prince par ses sujets ne pouvait aller au-delà des apparences ?

*« Pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir, dans les faits, toutes les qualités susdites, mais il est bien nécessaire de paraître les avoir ; et même, j'oserai dire ceci : si on les a et les observe toujours, elles sont dommageables et si l'on paraît les avoir, elles sont utiles ; par exemple paraître pitoyable, fidèle, humain, droit, religieux, et l'être, mais avoir l'esprit bâti de telle sorte que, s'il faut ne pas l'être, tu puisses et saches devenir le contraire. »*⁵⁶³

Le jeu d'ombres de l'immoralisme machiavélien atteste de la nature phénoménale de l'action et de l'irréductible décalage entre agent et identité qu'elle articule. Il n'est pas nécessaire que le Prince soit authentiquement libéral plutôt que parcimonieux, cruel plutôt que clément⁵⁶⁴, ou même l'inverse. Ce qui importe, c'est qu'il sache *paraître ce qu'il doit être* pour conserver son pouvoir, indépendamment de ce qu'il est réellement. Le couple être devoir-être qui définissait l'éthique du Prince avant *Le Prince* est caduque : le bon gouvernement ne s'ordonne plus à l'effort de conformer son être à un devoir-être idéal ; les dimensions ontologiques et eschatologiques sont évacuées de la problématique morale. Pire encore, dans l'articulation entre paraître et devoir-être, qui pourrait malgré tout fonder une morale

⁵⁶² *Ibid.*, p. 219.

⁵⁶³ Machiavel, *Le Prince* (1532), *op. cit.*, p. 151-152.

⁵⁶⁴ Ce sont les exemples fournis par Machiavel lui-même : cf. Machiavel, *Le Prince* (1532), *op. cit.*, chapitre XVI et XVII.

séculière, comme c'est le cas pour Socrate, Machiavel asservit le devoir-être aux impératifs d'un paraître dicté par les circonstances. Ce bouleversement axiologique n'est bien sûr pas repris comme tel par Arendt. Mais il semble indéniable que la conception machiavélienne du paraître comme unidimension du politique a nourri sa conception phénoménale de l'action.

Un dernier point permet d'explicitier la lecture arendtienne de Machiavel. La postérité du Florentin, à la suite du bouleversement axiologique suscité par la dissociation entre être et devoir-être dans la personne du Prince, n'a vu dans ces passages qui enseignent au Prince « à pouvoir n'être pas bon »⁵⁶⁵ que la manifestation de l'immoralisme le plus abject. Ces passages sont devenus la source de quantité de malentendus, et ont en quelque sorte recouvert le texte d'un voile d'incompréhension – ce qui n'est pas sans rappeler les mésaventures d'Arendt à la suite de la formulation du concept de « banalité du mal ». L'œuvre machiavélienne s'est effacée derrière le personnage machiavélique. Mais ce que retient Arendt de ce renversement, c'est la primauté absolue accordée au politique. Machiavel n'a pas écrit que les hommes devaient être mauvais, seulement qu'ils devaient apprendre à pouvoir l'être si la nécessité s'imposait, c'est-à-dire dans ces situations où la fortune en vient à menacer la survie de l'État. Machiavel subordonne donc l'impératif moral aux exigences du politique. « J'aime ma patrie plus que mon âme », écrit-il à la fin de sa vie⁵⁶⁶, ce qui constitue incontestablement un aveu sincère de sa morale civique et séculière. Subordonner la morale au politique d'une part, et assigner au politique la fonction de corriger les hommes d'autre part, forment les deux pôles théoriques entre lesquels s'élaborent la morale machiavélienne. La morale doit dépendre autant que possible de la force contraignante de la loi, et aussi peu que possible de ce que la fortune impose. Si pour Machiavel de bonnes mœurs ne sont possibles que grâce à de bonnes lois, Arendt pour sa part, frappée par la capacité illimitée d'obéissance des hommes, semble s'accorder avec le Florentin lorsqu'elle souligne :

*« La vérité, aussi simple qu'effrayante, est que des personnes qui, dans des conditions normales, auraient peut-être rêvé à des crimes sans jamais nourrir l'intention de les commettre, adopteront, dans des conditions de tolérance complète de la loi et de la société, un comportement scandaleusement criminel. »*⁵⁶⁷

Comme on peut le voir à travers les quelques points que nous avons dégagés, les différentes lectures de Machiavel par Foucault et Arendt révèlent de fortes disparités dans la compréhension et le rapport à l'œuvre, disparités qui se retrouvent pour partie dans leurs

⁵⁶⁵ Machiavel, *Le Prince* (1532), *op. cit.*, chapitre XV.

⁵⁶⁶ Cf. *supra* note 530, p. 308.

⁵⁶⁷ H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* (1972), *op. cit.*, pp. 890-891.

travaux respectifs. Si dans le travail de Foucault Machiavel occupe une place mal définie, ni inventeur du concept de raison d'État, ni père des nouveaux arts de gouverner, mais demeurant malgré tout celui à partir duquel de nouveaux concepts et pratiques politiques peuvent être pensés, il constitue en revanche pour Arendt une référence capitale, dans la mesure où il permet l'élaboration d'une grille d'intelligibilité de la Révolution Américaine, et d'aborder les concepts essentiels de sa théorie politique : partition entre domaines public et privé, distinction entre action, travail et œuvre, définition phénoménale de l'action et de l'espace public comme espace de visibilité. Pourtant, Foucault et Arendt se rejoignent sur certains points cruciaux, à partir desquels on peut tenter de les faire dialoguer.

Le point de convergence qui nous servira de point de départ est la révision que tous deux opèrent du concept machiavélien de pouvoir. Aussi bien Arendt que Foucault révisent la conception que Machiavel fait jouer dans ses analyses, sans pour autant la formuler de manière explicite. Le fait est que le concept machiavélien de pouvoir nous est collectivement si familier qu'il fait désormais figure de *doxa*. Rappelons-en brièvement les quelques caractéristiques principales. Premièrement, il s'agit d'un pouvoir qui s'acquiert et se conserve, comme l'attestent de nombreux titres de chapitre du *Prince*. Autrement dit, il s'agit d'un pouvoir-chose, qui se possède, se quantifie, se distribue, se donne ou se retire, exactement comme n'importe quel bien matériel. On *a* le pouvoir, on a *du* pouvoir. Deuxièmement, ce pouvoir se répartit selon un schéma de concentration pyramidal. Le sommet unique de la pyramide possède la quantité maximale de pouvoir, tandis que chaque échelon inférieur ne possède que ce que l'échelon supérieur aura bien voulu lui donner ; et il en possède d'autant moins qu'il est plus largement partagé – jusqu'au dernier échelon de la pyramide, sa base, qui ne possède pour ainsi dire aucun pouvoir. Troisièmement, il s'agit d'un pouvoir qui fonctionne sur le mode de la domination ; non seulement parce qu'en conformité avec sa conception pyramidale il implique un rapport d'équivalence proportionnelle entre la quantité de pouvoir que l'on possède et le nombre de sujets qui nous sont soumis, mais surtout parce qu'il ne se conçoit qu'à la verticale, dans un rapport de transcendance et d'extériorité par rapport à ceux qu'il soumet. Ces caractéristiques définissent pour Foucault un pouvoir conçu sur le mode de la souveraineté et de la loi, censé n'être la propriété que de l'État, de ses institutions et de ses représentants.

Foucault s'est bien sûr opposé presque terme à terme à cette conception du pouvoir dont Machiavel se fait l'écho – tout au plus lui concède-t-il d'avoir été « l'un des rares [...] à

avoir pensé le pouvoir du Prince en termes de rapports de force ». Pour Foucault, on ne peut penser le pouvoir sans « se passer du personnage du Prince, et déchiffrer [ses] mécanismes à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force »⁵⁶⁸. En de nombreuses occasions, Foucault a reformulé son concept de pouvoir, depuis l'étude des rapports entre savoir et pouvoir inaugurée dès *Histoire de la folie à l'Âge Classique*, jusqu'à l'étude de la « gouvernementalité », en passant par le bio-pouvoir. Toutefois, un texte retient en particulier notre attention, parce qu'il en constitue peut-être la reformulation la plus aboutie dans un ouvrage publié du vivant de Foucault, et parce qu'elle se produit au moment même où le philosophe entame son virage vers l'étude de la gouvernementalité : il s'agit du chapitre deux de *La volonté de savoir*, intitulé « Méthode », et dans lequel Foucault préconise l'abandon de l'hypothèse répressive au profit d'une grille d'analyse qui s'articulerait désormais sur une conception du pouvoir comme puissance de production :

*« le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. »*⁵⁶⁹

Dire d'un individu qu'il a du pouvoir n'est qu'un abus de langage, un mauvais tour joué par la langue. À la conception du pouvoir-chose, Foucault substitue une conception du pouvoir-flux. Le pouvoir ne se possède pas, on ne peut l'accumuler, on ne peut ni l'acquérir ni le conserver, en dépit de tous les conseils de Machiavel. Le pouvoir s'exerce, circule, se joue, en fonction du déséquilibre et de l'hétérogénéité des rapports de force qui structurent une configuration donnée. Le pouvoir n'est autre que l'expression du rapport instable et toujours mouvant, du jeu de relations qui sous-tend toute société, toute assemblée, tout groupe. Dès qu'il y a des hommes, il y a « du » pouvoir. Ce qui revient à souligner un certain nombre de choses. Tout d'abord, que le pouvoir est omniprésent, non pas au sens où il constituerait comme un « milieu » au sens biologique du terme, mais parce qu'il est consubstantiel de toute interaction, de toute relation. Le pouvoir joue un rôle directement producteur dans l'établissement des modes de relation entre les individus. Ensuite, le pouvoir ne s'exerce pas à partir d'un point transcendant situé hors du monde, ni même à partir d'un quelconque seuil de souveraineté. Le pouvoir n'est pas le propre des gouvernants, il ne trace aucune ligne de démarcation ontologique entre des hommes qui en auraient, et des hommes qui en seraient démunis. Dire que le pouvoir est partout, c'est dire aussi qu'il s'exerce dans un rapport d'immanence et de co-appartenance entre gouvernants et gouvernés ; c'est dire également

⁵⁶⁸ M. Foucault, *La volonté de savoir* (1976), *op. cit.*, p. 128.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

qu'il s'exerce localement en une dissémination indéfinie, et non pas qu'il rayonne depuis un point unique. Un panneau « stop » au bord de la route, c'est déjà du pouvoir en exercice. Par là-même, on comprend que les relations de pouvoir puissent être tout à la fois « intentionnelles » et « non-subjectives »⁵⁷⁰, malgré l'oxymore apparent qu'une telle formulation suggère : intentionnelles, elles le sont nécessairement dans la mesure où elles s'intègrent à des séries d'objectifs, de calculs et de tactiques ; mais elles sont bien souvent « non-subjectives », dans la mesure où il est impossible de leur assigner un auteur, un « inventeur », un agent responsable – miracle mystificateur de la bureaucratie qui, rappelle Arendt, ne se dissipe que lorsqu'adviennent les procès. Enfin, une telle conception du pouvoir force à reconsidérer ce qu'on appelle contre-pouvoir comme n'étant encore et toujours que « du » pouvoir. Si le pouvoir est omniprésent, s'il est le producteur consubstantiel de toute interaction, s'il s'exerce et se dissémine dans l'immanence des relations humaines, alors il ne peut exister d'extériorité à partir de laquelle s'exercerait un pouvoir autre, de nature différente. Les contre-pouvoirs ne sont pas d'une nature telle qu'ils seraient fondamentalement distincts du pouvoir. Ils appartiennent au même réseau de relations, ils n'en sont que l'envers, l'interlocuteur, le point de résistance à partir duquel le pouvoir se mesure, se renforce ou s'éprouve. Cela ne signifie pas que toutes les résistances sont inutiles, qu'elles sont condamnées à l'échec ou à la récupération, mais que les contre-pouvoirs doivent être analysés comme le pouvoir lui-même : dans leur dissémination, leur multiplicité, leur immanence, leur rationalité, leur inventivité, la généralité de leurs visées stratégiques comme la spécificité de leurs tactiques locales. Dans tous les sens du terme, il n'existe pas d'*outsider* du pouvoir. Réviser la conception du pouvoir comme pouvoir-chose, c'est pour Foucault partir de la veine de la feuille pour en explorer toutes les ramifications, chercher à faire apparaître comme à la flamme de la bougie le tracé à l'encre sympathique du réseau capillaire des relations de pouvoir dans leur activité productrice.

Arendt choisit un angle d'attaque un peu différent. Il s'agit pour elle de combattre les définitions fonctionnalistes du pouvoir, qui le réduisent ou le confondent avec la puissance, la force, l'autorité ou la violence. Si le pouvoir est aisément confondu avec ces notions, c'est parce qu'il est alors conçu comme un moyen parmi d'autres de production d'une domination. Or, si on résume le pouvoir à l'exercice de la domination, on perd sa spécificité ; il devient interchangeable avec toutes les notions qui partagent cette même fonction. Retrouver la spécificité du pouvoir, cela suppose de le distinguer de ces notions voisines. Citant Passerin

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 124.

d'Entrèves, elle regrette le fait que « ce sont là des mots auxquels un sens exact n'est pas attribué dans le langage courant ; les plus grands penseurs eux-mêmes les utilisent parfois au hasard »⁵⁷¹. D'après Arendt, la spécificité du pouvoir peut se définir de la manière suivante :

*« Le pouvoir [power] correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. »*⁵⁷²

En dépit de l'usage d'une terminologie de la propriété, Arendt ne développe pas une conception du pouvoir comme pouvoir-chose. Premièrement, il se manifeste uniquement lorsque des hommes sont rassemblés sur le mode de l'action, et aussi longtemps qu'ils le sont. Le pouvoir n'a pas d'existence individuelle, il ne peut être l'attribut d'une personne, c'est-à-dire, en langage machiavélien, d'un Prince. Le tyran n'a aucun pouvoir, il n'a que de la « puissance », c'est-à-dire une certaine capacité individuelle à affirmer son autonomie par rapport au groupe, et souvent contre lui. Si le pouvoir ne se manifeste que lorsque des hommes sont rassemblés, cela signifie également qu'on ne peut ni le conserver, ni le posséder. Autrement dit, malgré le recours à un champ lexical de la possession, le pouvoir se définit par les caractéristiques immatérielles d'une certaine situation. Il est en somme la « propriété » du groupe comme l'angle droit est une propriété du carré. Deuxièmement, par cette définition Arendt s'oppose à toute définition du pouvoir comme instrument de domination. Le pouvoir n'a aucune valeur instrumentale, dans la mesure où il n'est précisément pas un moyen en vue d'une fin qui préexisterait à sa manifestation. Ce qui ne signifie pas qu'à son exercice ne correspond aucun objectif précis, mais

*« la structure du pouvoir lui-même est antérieure à tous ces buts et leur survit, de sorte que, loin d'être un moyen en vue d'une fin, le pouvoir est en fait la condition même qui peut permettre à un groupe de personnes de penser et d'agir en termes de fins et de moyens. »*⁵⁷³

Cette dimension instrumentale est en revanche le propre de la violence. Un homme peut me forcer à obéir en me menaçant d'une arme, cela ne signifie pas pour autant qu'il instaure une communauté politique avec moi. Contrairement à la violence, le pouvoir ne repose pas sur une dialectique des fins et des moyens, mais sur une fondation originaire, vers laquelle il fait signe, et qui le légitime. Contrairement à ce qu'affirme Machiavel, il ne peut exister aucune violence légitime en lien avec l'acquisition, la conservation ou l'exercice d'un pouvoir. « Violence légitime » est un oxymore, quand bien même la violence serait moralement

⁵⁷¹ H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* (1972), op. cit., p. 941.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 942.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 948.

justifiée, dans la mesure où la violence détruit l'acte de fondation originaire. Ce qui implique que la « légitimité » ne saurait être une justification, mais une reconnaissance – la reconnaissance commune de tous les participants à l'acte fondateur, et sur laquelle s'appuie l'autorité. Troisièmement, le pouvoir instaure un domaine public comme espace d'apparence, comme espace de visibilité au sein duquel se déploie la phénoménalité de l'action, c'est-à-dire la dimension proprement politique de la condition humaine. Le pouvoir ne peut se manifester qu'à travers le rassemblement de la pluralité. Autrement dit, ce qui définit la publicité du domaine public n'est pas son attachement à un bien commun, à une *res publicae*, mais le fait qu'il offre à tous une scène sur laquelle peuvent apparaître les actes et les paroles. Le pouvoir rend possible le vivre-ensemble, tandis que l'actualisation de ce vivre-ensemble par l'action manifeste le pouvoir. C'est ce que souligne Arendt lorsqu'elle rappelle l'étymologie du mot pouvoir à partir de l'allemand *Macht*, « qui vient de *mögen*, *möglich*, et non de *machen* »⁵⁷⁴. Le pouvoir est *dunamis* et non pas *poiësis*, il n'existe que comme potentialité dans le domaine public tant qu'il n'est pas manifesté concrètement, en actes et en paroles – circularité du pouvoir instaurateur au domaine public qui le reconduit.

Aussi, si pour Arendt comme pour Foucault il s'agit de repenser le concept de pouvoir que fait jouer Machiavel, des différences importantes subsistent. Notre pari demeure toutefois. À partir de cette révision de la conception machiavélienne du pouvoir, il est possible de produire une conception originale du courage qui éviterait les écueils des conceptions religieuse, militaire et rhétorique, les dialectiques de l'obéissance irresponsable, de l'impuissance et de l'autonomie.

III.3.2. Socrate ou le courage des gouvernés

Cette révision du concept machiavélien de pouvoir permet d'accomplir un pas important dans l'élaboration d'un concept de courage qui répondrait aux défis de notre temps.

Premièrement, si le pouvoir n'est plus l'attribut des seuls gouvernants, alors en tant que gouvernés nous ne bénéficions plus du luxe d'utiliser l'impuissance et l'apathie comme excuses. Si le pouvoir parcourt l'intégralité du corps social, s'il surgit dès que les hommes sont rassemblés ou entrent en relation, alors la partition traditionnelle entre d'un côté un courage actif, entreprenant et innovateur des gouvernants, et de l'autre un courage passif,

⁵⁷⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), *op. cit.*, p. 220.

résilient et figé des gouvernés, ne tient plus. Rappelons en effet brièvement ce que nous avons déjà mis en évidence : jusqu'à notre modernité, on pouvait grossièrement distinguer entre un courage propre aux gouvernants, qui serait une déclinaison du courage héroïque d'Achille ou de celui du condottière, un courage qui reviendrait à montrer son visage à la fortune, et de l'autre un courage des gouvernés qui consisterait tant bien que mal à accepter de mourir à la guerre, ou plus largement à obéir quel que soit l'ordre donné et la forme de la domination subie. Avec Foucault et Arendt se dégage non seulement la possibilité, mais aussi la nécessité d'un courage des gouvernés, qui consiste *a minima* à refuser toute rhétorique de l'acceptation passive. Un tel courage ne peut être uniquement – et peut-être même n'est-il pas du tout – le courage des gouvernants. Il s'agit pour Foucault, dans un premier temps, de refuser la mainmise du pouvoir sur nos existences, à savoir sa puissance de sujétion, de production des sujets sous la forme d'individus, disciplinés, normalisés, assujettis. Travailler sur la gouvernementalité, c'est aussi dégager les conditions de possibilité et de mise en œuvre d'une production de soi par soi, en d'autres termes affirmer la nécessité de se soucier de soi et de se gouverner soi-même. Pour Arendt, il s'agit de rappeler que tout pouvoir vient du peuple, du peuple rassemblé, et qu'aucun tyran, qu'il soit de chair et d'os ou incarné dans un système bureaucratique, ne peut s'en réclamer. Rappeler la spécificité du domaine public et la dimension phénoménale de l'action, c'est refuser de voir le domaine social phagocyter l'espace sur lequel se joue notre liberté. Foucault comme Arendt nous mettent face à face avec le fait fondamental, premier, de notre obéissance : si les gouvernants ont une emprise sur nos vies, c'est uniquement parce que nous le voulons bien – et l'étendue comme la profondeur de cette emprise est à la mesure de ce que nous sommes prêts à accepter, ne serait-ce que par indifférence. La première caractéristique de ce courage des gouvernés consiste donc par conséquent à se penser comme positivité, comme puissance de production et d'action.

Deuxièmement, la refonte du concept de pouvoir permet de débarrasser le courage de ses rhétoriques, ou tout du moins d'identifier ses travestissements. Si le pouvoir n'est pas la propriété des gouvernants, mais – d'après Foucault – une situation stratégique définie par ses rapports de force, ou – d'après Arendt – le potentiel inhérent au rassemblement des hommes sur le mode de l'action, et si par conséquent le courage consiste avant toute chose en une vertu des gouvernés de se dresser face aux mécanismes, stratégies et tactiques d'assujettissement et de domination, alors il est urgent de restituer la possibilité d'un langage des gouvernés, qui ne soit ni la simple prolongation, ni la reconduction irréfléchie, du langage des gouvernants. En d'autres termes, il s'agit de perturber le réseau continu formé par le pouvoir, les pratiques de véridiction et les technologies et techniques d'assujettissement.

Libérer la parole des gouvernés, c'est refuser l'économie de la sujétion en substituant à la fatalité de l'assujettissement la possibilité d'une subjectivation du sujet par lui-même. Ce qui suppose de concevoir un dire-vrai courageux qui ne soit ni la dialectique élective des élites auto-proclamées, ni la vérité du maître face à ses élèves, ni l'assurance désabusée du nihilisme. Refuser la conception machiavélienne du pouvoir, c'est inscrire la libération de la parole des gouvernés dans un horizon programmatique.

Troisièmement, la refonte du concept de pouvoir permet à Foucault comme à Arendt d'éclairer sous un jour nouveau les formes assumées par les pratiques gouvernementales dans notre modernité, et de rendre compte de leur rationalité. Il s'agit non seulement de parvenir à penser l'écart entre d'un côté une omniprésence bureaucratique comme gouvernement des anonymes par des anonymes, et de l'autre l'intensification et le raffinement du maillage du pouvoir pastoral jusqu'à la plus extrême individualisation. Comment est-il possible qu'en tant qu'acteurs d'une société démocratique nous ne soyons rien ni personne, tandis qu'en tant que gouvernés de cette même société notre individualité puisse être connue et exposée dans ses moindres détails ? Comment expliquer cette convergence apparente entre une individuation glorifiée d'un côté, et une dépersonnalisation impuissante de l'autre ? Ces questions sont indissociables d'une réflexion sur les modes de résistance en démocratie – la dissidence, la désobéissance civile, l'objection de conscience, etc. Parvenir à une compréhension plus fine de la nature du pouvoir permet de concevoir positivement un courage à lui opposer, non pas pour s'extraire complètement de son emprise, ce qui n'aurait pas de sens, mais au moins afin d'être « un peu moins gouvernés ».

Le courage se présente ainsi non pas tant comme un défi que comme une exigence pour les gouvernés à questionner, à se soucier, et à élaborer leur rapport à eux-mêmes. Le courage des gouvernés ne peut être un courage de l'action éclatante, soudaine et circonstanciée. Ce ne peut être que celui d'un travail patient sur soi, mais qui à la différence du courage chrétien ne vise pas à maintenir le sujet dans la tension permanente d'une soumission passive à la transcendance. Il s'agit de penser dans l'immanence la radicalité d'une existence philosophique, radicalité d'une vie menée en compagnie de soi-même. Si la figure de Machiavel a permis d'établir les bases d'un dialogue entre les travaux d'Arendt et Foucault, nous devons maintenant recourir à une nouvelle figure tutélaire pour approfondir ces questions : celle de Socrate.

Socrate est sans doute un personnage à multiples facettes, un homme qui parcourait les rues d'Athènes « masqué », et à propos duquel à peu près tous les philosophes ont écrit. Le Socrate d'Arendt, ce serait sans doute celui qui a fondé la morale séculière, en la faisant reposer sur les deux principes suivants : tout d'abord, qu'il est pire de commettre l'injustice plutôt que de la subir⁵⁷⁵ ; constat indissociable de cette seconde maxime : mieux vaudrait « me trouver en opposition et en contradiction avec la plupart des hommes que d'être seul en désaccord avec moi-même et de me contredire »⁵⁷⁶. Autrement dit, mieux vaut subir une injustice plutôt que de vivre avec moi-même après avoir commis une injustice ; mieux vaut être tué que de vivre en compagnie d'un meurtrier, mieux vaut être volé que de vivre en compagnie d'un voleur. La morale de Socrate ne fait donc référence à aucun commandement divin, ni à aucun principe transcendant. Elle repose sur le simple fait que chacun est contraint de vivre en compagnie de soi-même. C'est dans l'immanence du rapport que j'entretiens avec moi-même que s'enracine l'obligation morale. L'éthique socratique s'articule ainsi à partir d'un double principe : un principe intellectuel de discernement entre le juste et l'injuste d'une part, assorti d'un principe logique de non-contradiction appliqué à moi-même. Tous les stratagèmes, tous les anneaux de Gyges du monde ne pourraient occulter ce rapport fondamental d'appartenance entre moi et moi-même qui définit la conscience. Or, on peut tenter de retracer à partir de la morale séculière socratique l'élaboration progressive des éthiques arendtiennes et foucaaldiennes.

À partir de l'idée socratique que la morale puisse être avant tout le produit d'un dialogue constant avec soi-même, Arendt élabore le concept de « deux-en-un », qui définit la pensée :

*« même si je suis un, je ne suis pas simplement un, j'ai un soi et je suis lié à ce soi comme mon propre soi. Ce soi n'est nullement une illusion ; il se fait entendre en me parlant – car je me parle, je ne suis pas seulement conscient de moi-même –, et en ce sens, bien que je sois un, je suis deux en un, et il peut y avoir harmonie ou disharmonie avec le soi. Si je suis en désaccord avec d'autres personnes, je peux partir ; mais je ne peux partir de moi ; je ferais donc mieux de tenter d'être en accord avec moi avant de prendre en considération tous les autres. »*⁵⁷⁷

La pensée désigne donc cette capacité de dialoguer avec soi-même, or c'est dans ce rapport à soi que s'enracine la question morale. En d'autres termes, c'est le simple fait que je sois à la fois moi-même et un autre qui me permet de distinguer le bien du mal. C'est-à-dire qu'il n'est

⁵⁷⁵ Platon, *Gorgias*, op. cit., 469c, p. 141.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 482b-c, p. 224.

⁵⁷⁷ H. Arendt, *Responsabilité et jugement* (2003), traduction de J.-L. Fidel, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2009, pp. 137-138.

pas nécessaire de définir positivement et au préalable la vertu pour se comporter vertueusement. Il n'est pas nécessaire de posséder la science du bien pour bien agir. La morale n'est pas réservée aux philosophes dialecticiens. Tout homme qui est simplement capable de *penser*, c'est-à-dire de dialoguer avec lui-même, peut agir moralement dans la mesure où nous contenons les autres en nous-mêmes. Dans le dialogue avec moi-même se manifeste la pluralité, la présence des autres ; et ma capacité à me mettre à la place d'autrui d'une part, à adopter le point de vue d'autrui, associée à ma répugnance à devoir vivre le restant de mes jours avec un être vil d'autre part, garantissent ma moralité de sujet pensant. Comme l'exemplifie le cas d'Eichmann, le mal ne peut surgir que lorsque la pensée s'absente.

La morale ne saurait en conséquence être contenue dans un dogme, dans un quelconque *corpus* de préceptes. Elle ne peut être que l'aboutissement d'un cheminement personnel, le produit de l'expérience de chacun. Comme le remarque Socrate, rien n'est moins intuitif qu'une formule comme : « il vaut mieux subir l'injustice plutôt que la commettre ». Même Adimante et Glaucon, ses propres amis, ne sont pas convaincus, pour ne rien dire de Thrasymaque, qui fait figure d'adversaire dans le dialogue⁵⁷⁸. Glaucon défend l'idée que « la justice n'est pas aimée comme un bien, mais honorée à cause de l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice ». Autrement dit, la justice ne serait qu'un pis-aller, un marqueur d'impuissance. Dans le fond, on ne respecterait la justice que parce qu'on ne peut pas faire autrement. Chacun serait un tyran sanguinaire en puissance ; notre *doxa* ne place-t-elle pas l'homme qui fait ce qu'il veut sur un piédestal ? La liberté absolue n'est-elle pas communément conçue comme la satisfaction de tous les désirs ? En somme, n'est-il pas naturel de voir dans la personne du tyran l'homme le plus enviable ? Aucun argument ne saurait convaincre de la vie misérable dans laquelle sont enfermés les despotes ; une vie avec pour seule compagnie un soi vil et méprisable, condamné à perpétuer toujours davantage d'injustices pour se maintenir au pouvoir. Chacun doit faire l'expérience de cette vérité pour en être convaincu, ce qui implique qu'elle ne peut être enseignée. La morale ne peut être ni répétition, ni conformisme : elle exige de chacun qu'il élabore son propre jugement. La morale, comme la pensée, se définissent comme des rapports actifs à soi-même. Nous sommes tous dotés de la capacité de mobiliser notre conscience morale, mais cette conscience doit s'actualiser pour se manifester. Il n'y a pas d'arbitre constitué, tranquillement en train d'attendre l'événement à juger. En d'autres termes, aucune conscience morale ne préexiste à son actualisation. La morale comme « *mores* », au sens d'un ensemble constitué de normes

⁵⁷⁸ Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., Livre II, 353e-354a, pp. 47-48 ; et Livre III, 359b, pp. 51-52.

sociales, serait ainsi finalement le pire ennemi de la morale, dans la mesure où elle n'exige des individus que l'intégration conformiste au groupe social, sans se soucier de ce que cette intégration entraîne, quelles que soient les valeurs privilégiées par le groupe. Lorsque le meurtre devient la loi, les braves gens tuent avec la même régularité de métronome et la même bonne conscience que lorsqu'ils s'arrêtent au feu rouge. Comme l'a souligné Arendt, seule une conception si superficielle de la morale permet d'expliquer qu'il ait pu sembler éthiquement acceptable à tant d'Allemands de participer au régime nazi. À l'inverse, comme l'écrit Catherine Vallée, « ceux qui se sont refusés à commettre le mal l'ont fait parce qu'ils avaient l'habitude de pratiquer le dialogue avec eux-mêmes. La morale traditionnelle n'était pas plus solidement ancrée dans leur esprit que dans celui des autres ; au contraire, en un sens, c'est parce qu'ils n'avaient pas de système de valeurs tout constitué dans lequel ranger les cas particuliers qu'ils ont pu continuer à s'interroger : certainement le plus souvent sans le savoir, ils ont été des imitateurs ou des continuateurs de Socrate. »⁵⁷⁹

Enfin, le deux-en-un fonde la morale et le politique par l'exigence commune d'un espace de visibilité dans lequel le sujet apparaît. L'articulation entre morale et politique ne va cependant pas de soi. En effet, la morale envisage l'individu dans sa singularité, tandis que le politique suppose l'appartenance à un monde commun, la coexistence au monde des individus dans leur pluralité. Nous avons vu qu'en politique la manifestation de l'action dans sa phénoménalité instaure et actualise un domaine public comme théâtre d'exposition de l'agent et de l'acte. Sur un plan moral, je n'ai pas besoin d'une pluralité extérieure comme condition d'un espace de visibilité : je suis à moi-même cette pluralité, je suis à moi-même mon propre témoin. Autrement dit, le deux-en-un transpose sur le plan moral l'espace de visibilité politique au sein duquel je m'apparais à moi-même et aux autres. Si la conduite morale ne requiert que l'exercice de la pensée, cela signifie que tout à chacun est capable de moralité. Mais dans ce cas, comment expliquer que tant de personnes soient disposées à commettre le pire, pour peu qu'on les y incite, ou tout du moins pour peu qu'on suspende ne serait-ce que temporairement les systèmes traditionnels d'interdits – comme, par exemple, en ayant recours à une bureaucratie déresponsabilisante ?

Cette question conduit Arendt à distinguer deux phénomènes précis, afin de mieux rendre compte de l'appartenance commune de la morale et du politique à la pensée. Il s'agit en effet de distinguer entre l'isolement (« *solitude* ») et l'esseulement ou la désolation (« *loneliness* »), selon les traductions. Seule la solitude désigne « le mode d'existence qui est

⁵⁷⁹ C. Vallée, *Hannah Arendt : Socrate et la question du Totalitarisme* (1999), Paris, Ellipses, coll. « Polis », 1999, p. 129.

présent dans ce dialogue silencieux »⁵⁸⁰ qu'est la pensée. Autrement dit, la solitude définit cet état dans lequel je me trouve seul en compagnie de moi-même – c'est-à-dire justement pas seul, mais deux-en-un – état au sein duquel naît l'activité de penser. Ce n'est que dans la solitude que je porte en moi-même la pluralité du monde, et par conséquent que jugements moraux et politiques trouvent leur origine. En revanche, l'esseulement (ou, dans sa version totalitaire, la désolation), « apparaît quand je ne suis ni avec moi-même, ni en compagnie des autres, mais concerné par les choses du monde »⁵⁸¹. Milgram fournit un exemple concret de ce repli en soi qui accompagne les situations d'obéissance agentique, lorsqu'il décrit ces individus qui « [suivent] les instructions à la lettre, [s'efforcent] d'assimiler correctement la technique du stimulateur de chocs et [se laissent] complètement absorber par le souci d'exécuter au mieux les manipulations qui [leur] sont confiées »⁵⁸². Être esseulé, c'est en fin de compte être complètement absorbé dans mon interaction avec la matérialité du monde, au point que la pluralité s'efface. Dans l'esseulement, ce qui disparaît est la dimension réflexive de mon être, ma capacité à instaurer un espace de visibilité dans lequel je m'apparaîtrais à moi-même. Autrement dit, si la solitude est la condition de la pensée et du jugement, l'esseulement en est la destruction, ou du moins la suspension. Or, le totalitarisme a montré qu'il était possible d'organiser et de produire politiquement, bureaucratiquement et socialement cet esseulement, en d'autres termes qu'il est non seulement possible, mais même relativement aisé et rapide, d'organiser la production du mal à grande échelle, dans toutes les couches de la société, et quels que soient le niveau de qualification, d'étude ou d'intelligence des individus.

Une fois ces quelques éléments repérés, il est possible de comprendre ce qui définit positivement le courage selon Hannah Arendt.

On voit tout d'abord qu'il ne peut y avoir de courage dans l'obéissance. Être courageux, cela ne signifie pas qu'il faille prendre nécessairement le contrepied de tous les ordres, de toutes les consignes, et encore moins de toutes les lois, mais simplement de refuser le rapport d'obéissance, de refuser d'agir sans avoir au préalable exercé son propre jugement, de manière à ne pas se retrouver dans une situation où nous serions dans l'impossibilité de continuer à vivre avec nous-mêmes par la suite – il nous faudrait alors soit littéralement nous suicider, soit, ce qui est bien plus fréquent, cesser de dialoguer en toute sincérité avec nous-

⁵⁸⁰ H. Arendt, *Responsabilité et jugement* (2003), *op. cit.*, p. 146.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁸² S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), *op. cit.*, p. 179.

mêmes. Le courage consiste donc à toujours privilégier la pensée, le dialogue avec soi-même, sur toute autre considération.

Il apparaît ensuite que si je ne dois rien faire qui puisse me rendre pénible le fait de comparaître devant moi-même, de faire société avec moi-même, alors le courage doit être conçu comme un principe de fidélité à soi-même. Être courageux, c'est donc rester fidèle à soi-même, même si l'on doit pour cela s'aliéner le reste du monde. Rappelons ici une nuance importante, afin de ne pas confondre bêtement la morale arendtienne avec un égocentrisme forcené. Le principe qui consiste à rester en accord avec soi-même envers et contre tout n'est valable qu'à la condition d'avoir été éprouvé par la pluralité en moi ; à cette condition seulement suis-je autorisé à penser que ce ne sont plus les hommes qui m'entourent qui incarnent la pluralité, mais qu'ils sont au contraire chacun, individuellement, réduits à l'esseulement et ne font plus société ni avec moi ni avec eux-mêmes. Malgré son apparente radicalité, un tel critère est précieux en ce que lui seul représente une boussole pour orienter l'action du sujet isolé dans une société totalitaire. Lorsque le monde autour de soi a littéralement perdu la raison, comment s'assurer qu'on n'est pas celui qui déraisonne ? Seule l'actualisation par la pensée et le jugement de la pluralité en soi permet de discerner invariablement le bien du mal. « Rester fidèle à soi-même » ne constitue par conséquent en aucun cas un *credo* relativiste, puisque rester fidèle à soi-même c'est rester fidèle à la pluralité des hommes quand bien même tous les hommes se manqueraient à eux-mêmes.

Enfin, on voit en quoi la conception arendtienne du courage est redevable de la conception socratique du souci de soi et de ses origines. Cela est tout à fait manifeste dans le fait qu'une éthique de la fidélité à soi-même implique non seulement de se connaître soi-même, mais aussi, comme l'a montré Foucault, de se soucier de soi-même⁵⁸³. Si le « *gnôthi seauton* » est si important, c'est parce qu'il signifie pour Arendt que

« ce n'est qu'en connaissant ce qui m'apparaît – et n'apparaît qu'à moi, et se trouve par conséquent lié à ma propre existence concrète pour toujours – que j'ai une chance de comprendre un jour la vérité. »⁵⁸⁴

C'est-à-dire qu'à travers cette maxime qui enjoint chacun à se connaître soi-même, chacun lie son existence à la vérité qu'il découvre en lui-même. Autrement dit, se connaître soi-même consiste pour chacun à découvrir le lien inaliénable qui relie la vérité de son existence à la

⁵⁸³ Cours du 6 janvier 1982, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 10.

⁵⁸⁴ H. Arendt, *Philosophy and politics* (1954), in *Social Research*, Vol. 57, n° 1, 1990. Nous traduisons le passage suivant, p. 84 : “only through knowing what appears to me—only to me, and therefore remaining forever related to my own concrete existence—can I ever understand truth.”

manifestation phénoménale de cette vérité elle-même. Ainsi, si se connaître soi-même est une modalité du souci de soi, ce n'est pas dans un sens psychologique, comme s'il fallait prendre conscience des déterminations qui nous habitent, de nos *a priori* ou de nos limitations cognitives. Il ne s'agit pas de découvrir une quelconque « intériorité », concept absolument étranger à la Grèce Classique. Si se connaître soi-même est de part en part un impératif proprement éthique, c'est parce qu'il s'agit pour chacun de lier son existence, son genre de vie, à la vérité – non pas une vérité « authentique », une vérité de mon être qui existerait en quelque sorte par-devers moi, mais la vérité dans sa manifestation phénoménale, en quelque sorte brute, nue, plurielle. Si je dois me connaître moi-même, c'est afin de choisir et d'élaborer le genre de vie que je veux mener, et la manière dont ce choix et cette élaboration de moi-même doivent se manifester dans leur vérité.

On comprend mieux désormais à quelle radicalité ouvre la perspective éthique inaugurée par Arendt « lectrice » de Socrate (avec tous les guillemets qui s'imposent à propos d'un penseur qui n'a rien écrit). Rappelons-le, il ne s'agit plus pour Arendt d'une morale philosophique, mais d'une morale qui se confond avec l'activité de la pensée – et tout le monde est capable de penser. À travers Socrate, Arendt refuse les morales de l'authenticité, c'est-à-dire les morales qui enjoignent le sujet à se mettre en accord avec un moi profond, une essence sous-jacente qui préexisterait à sa manifestation, toujours nécessairement imparfaite, tronquée, biaisée. C'est sans doute ainsi que doit être comprise son insistance sur l'impératif socratique de toujours « être tel qu'on souhaite apparaître aux autres »⁵⁸⁵ ; il ne s'agit pas d'une formulation anticipée de la morale machiavélienne, puisque pour Machiavel la morale devait être indexée sur la conservation de l'État. Néanmoins, le devoir-être n'est pas non plus pour Socrate un idéal normatif transcendant. Il s'articule à partir d'une double exigence enracinée dans l'apparaître : apparaître à soi, apparaître aux autres, il s'agit en fait d'apparaître aux autres tel qu'on veut s'apparaître à soi-même. Non plus situer son être dans la tension d'un horizon normatif inaccessible, mais s'imposer de toujours rester digne de soi-même, digne de faire société avec soi-même. Dès lors, le devoir-être n'exerce plus sa tyrannie sur l'être, mais il est entièrement englobé dans l'immanence des pratiques de soi. L'exigence de paraître aux autres tel qu'on veut apparaître à soi-même met sur un même niveau notre moi social et notre moi idéal, et ainsi cette exigence se traduit immédiatement en pratiques, en diètes, en exercices. La vie du sujet doit manifester la vérité de la pensée. Le courage qu'une telle éthique définit est ainsi un courage moral et politique en ce qu'il se manifeste dans l'ordre

⁵⁸⁵ Cf. par exemple Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., Livre I, 334e-335a, pp. 15-16.

de l'apparence. C'est de l'ordre même de l'apparaître qu'il tire sa radicalité. Il s'agit d'une part d'un courage d'exposition en ce qu'il consiste pour le sujet à s'exposer alors même que l'exposition vaut engagement :

*« L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a déjà du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire valoir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer. »*⁵⁸⁶

Par ses actions (ses actes, ses paroles), le sujet manifeste *qui* il est, c'est-à-dire qu'il se lie et s'élabore comme sujet sur la scène du théâtre constituée par la pluralité humaine – à l'opposé de l'exhibition des identités dont nous sommes constamment abreuvés. Et par là même, il s'agit d'autre part d'un courage de la sincérité, en ce qu'il s'oppose absolument à l'hypocrisie, c'est-à-dire au fait pour un sujet de parvenir à mentir non seulement aux autres, mais à soi-même, en d'autres termes de nier et de détruire la pluralité en soi. Transparence à soi et aux autres, acceptation du risque de se lier en tant que sujet à la manifestation phénoménale de l'action, on peut sans doute affirmer en définitive qu'à travers ces deux exigences Hannah Arendt élabore positivement un courage conçu comme une certaine pratique du serment : le courage de se lier par ses actes et ses paroles à soi-même et aux autres au travers d'un engagement qui scelle la continuité entre ce que je suis et ce que j'apparais, entre l'être et la vérité.

III.3.3. Socrate ou le courage comme stylistique de l'existence

En un sens, Foucault va plus loin encore. Dans son travail, l'étude du personnage de Socrate opère un double décalage par rapport aux thématiques arendtiennes. Un premier décalage grâce au Socrate de l'*Alcibiade*⁵⁸⁷, en ce qu'en définitive l'analyse du « connais-toi toi-même » se trouve entièrement subordonnée, englobée dans la problématique du souci de soi – de « l'*épiméléia eautou* », « le privilège du "connais-toi toi-même" comme forme par

⁵⁸⁶ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), *op. cit.*, p. 209.

⁵⁸⁷ Platon, *Alcibiade*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

excellence du souci de soi »⁵⁸⁸. Ce qui implique non pas uniquement de découvrir la pluralité des autres en soi, mais de construire un rapport à soi pensé sur le mode de l'élaboration continue, et dont la vérité sera l'instrument. Faire du connais-toi toi-même une modalité du souci de soi revient en effet à affirmer au moins deux choses. D'une part, il s'agit de s'ordonner soi-même à une exigence de vérité : se soucier de soi, ce n'est pas se soucier de la richesse, des biens matériels, de son statut social dans la Cité, ce n'est pas l'univers des *pragmata*. Mais c'est chercher avant tout et au détriment de tout le reste, à se situer dans un rapport de vérité constant à soi-même. Ce n'est pas que l'accepter, c'est le vouloir. D'autre part, cela implique par conséquent de se faire sujet de ce rapport de vérité à soi-même, c'est-à-dire de se construire soi-même comme sujet de ce rapport de vérité, et dans ce rapport de vérité. C'est ainsi que se sont développées tout un ensemble de techniques et d'exercices (*askêsis*)⁵⁸⁹, de pratiques qui dessinent les contours d'une tradition de « culture de soi ». « L'ascèse, c'est ce qui permet de devenir soi-même le sujet de ces discours vrais, c'est ce qui permet de devenir soi-même le sujet qui dit vrai et qui se trouve, par cette énonciation de la vérité, transfiguré, transfiguré par cela même : précisément par le fait qu'il dit vrai »⁵⁹⁰, explique Foucault. L'ascèse est ainsi tout à la fois ce qui permet au sujet d'accéder à la vérité, et par là même de se constituer comme sujet de cette vérité – mouvement continu de balancier de l'ascèse entre la vérité à laquelle elle donne accès et la transformation du sujet que cette vérité entraîne. En analysant ainsi les pratiques liées au souci de soi, Foucault cherche à dégager la subjectivité moderne des mécanismes d'assujettissement dont elle est l'héritière, et à bien des égards le produit⁵⁹¹. Faire l'herméneutique du sujet, c'est tenter de retrouver la possibilité d'un sujet qui ne soit pas ou pas encore le sujet chrétien du renoncement à soi, « assujetti » et obéissant, mais tenter de retrouver la possibilité d'une « subjectivation du discours vrai », entendue comme subjectivation du sujet par lui-même.

C'est dans ce cadre conceptuel que Foucault opère un second décalage, qui va consister à englober les problèmes du souci de soi et de la subjectivation de soi dans l'étude de la *parrhêsia*. Après avoir montré en quoi le « connais-toi toi-même » pouvait en fin de compte être compris comme une modalité du souci de soi, il s'agit ensuite de montrer en quoi

⁵⁸⁸ Cours du 3 février 1982, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 167.

⁵⁸⁹ Cf. en particulier le Cours du 24 février 1982, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit.

⁵⁹⁰ Cours du 3 mars 1982, *Ibid.*, p. 316.

⁵⁹¹ Cf. Frédéric Gros, *Situation du cours*, in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 491 : « Cette production, par le sujet lui-même, d'un discours où pourrait se donner à lire sa propre vérité, Foucault la pense comme une des formes majeures de notre obéissance. »

la *parrhèsia* éclaire d'une lumière nouvelle la signification de ce « soi » dont il s'agit précisément de se soucier, et adresse le cœur des problèmes éthique et techniques qui sous-tendent l'émergence d'un sujet comme sujet de véridiction. Rappelons la définition que Foucault donne de la *parrhèsia* dans son cours du 3 mars 1982 : « *Parrhèsia*, étymologiquement, c'est le fait de tout dire (franchise, ouverture de cœur, ouverture de parole, ouverture de langage, liberté de parole) [...] C'est l'ouverture qui fait qu'on dit, qu'on dit ce qu'on a à dire, qu'on dit ce qu'on a envie de dire, qu'on dit ce qu'on pense devoir dire parce que c'est nécessaire, parce que c'est utile, parce que c'est vrai »⁵⁹². Définition sommaire, point de départ d'une recherche qui va occuper Foucault jusqu'à sa mort, et qui laisse déjà deviner l'un des aspects les plus importants de cette notion : la *parrhèsia*, en tant que tout dire de la vérité, consiste à ne rien garder par-devers soi, à ne rien dissimuler de ses pensées, de ce qu'on tient pour vrai, quand bien même cela pourrait blesser celui à qui on s'adresse, détruire la relation qui préexistait à ma franchise, ou même encore me mettre en danger, me faire tuer. La *parrhèsia* désigne donc une pratique courageuse de la vérité en ce qu'elle m'expose à mon interlocuteur, aussi bien à son regard, à son jugement, qu'à sa colère.

Avant de caractériser davantage la *parrhèsia* et d'exposer quelle conception du courage elle nous permet de concevoir positivement, il semble nécessaire de préciser un peu les choses. Premièrement, bien que la *parrhèsia* consiste à ne rien dissimuler, à tout dire de ce que l'on tient pour vrai, elle ne peut en aucun cas être confondue avec l'aveu. Deuxièmement, il nous faut préciser en quel sens la *parrhèsia* est un courage de la vérité, dans la mesure où nous avons rejeté l'idée que ce que nous désignons habituellement du terme de « vérité » puisse requérir un quelconque courage.

Distinguons *parrhèsia* et aveu pour commencer. L'aveu est une technique de direction d'autrui qui a essentiellement pris corps dans la vie monastique. Elle partage en effet avec la *parrhèsia* un caractère fondamental, qui est celui de tout dire, de ne rien cacher, de s'exposer sans artifice au regard d'autrui. L'aveu a également en commun avec la *parrhèsia* d'instituer un rapport entre le sujet et la vérité, afin de l'amener à se constituer comme sujet. Enfin, comme la *parrhèsia*, l'aveu nécessite la présence d'un autre, d'un maître ou d'un directeur de conscience, qui va m'assister dans mon rapport à la vérité. La *parrhèsia* et l'aveu semblent avoir en commun d'être des pratiques de direction qui fonctionneraient selon des modalités similaires. Comme si, en somme, l'aveu n'était qu'une version chrétienne de la *parrhèsia* antique. En quoi la *parrhèsia* se distingue-t-elle radicalement de l'aveu ? En quoi ne peut-elle

⁵⁹² *Ibid.*, p. 348.

absolument pas être réduite à une technique de production d'obéissance ? On peut sans doute résumer l'écart en une formule synthétique et tranchante, tel que l'exprime Foucault lorsqu'il rend compte du passage de la véridiction parrhésiastique à celle de l'aveu :

« on sera passé justement à un régime où le rapport du sujet à la vérité ne sera pas simplement commandé par l'objectif : "comment devenir un sujet de véridiction", mais sera devenu : "comment pouvoir dire la vérité sur soi-même". »⁵⁹³

Qu'est-ce que le fait de devoir « dire la vérité sur soi-même » implique ? Devenir un « sujet de véridiction », n'est-ce pas après tout également devenir un sujet capable de dire la vérité sur soi-même ? Ce qui distingue le plus nettement la pratique parrhésiastique de l'aveu réside dans les rôles que sont censés tenir le parrhésiasite d'un côté, et le directeur de conscience de l'autre. Tout d'abord, dans la relation parrhésiastique, celui qui parle, celui à qui la charge de dire le vrai et de tout dire incombe, c'est le maître ; tandis que dans l'aveu, c'est bien sûr au dirigé de ne rien dissimuler de ses péchés, de ses bassesses, de ses pensées : « la *parrhèsia*, c'est au fond ce qui répond, du côté du maître, à l'obligation de silence du côté du disciple »⁵⁹⁴. Ensuite, le directeur de conscience a une fonction d'enseignement : il doit tenir un discours vrai adossé à la vérité d'un discours révélé. Alors que la vérité du parrhésiasite ne relève pas de ce dire-vrai de « technicien » qui caractérise la parole du professeur (nous reviendrons ultérieurement sur cette distinction importante), et n'est pas adossée à un dogme. Le parrhésiasite n'a que le témoignage de sa propre existence et de ses actes pour attester du vrai. Enfin, et il s'agit là d'une spécificité que Foucault avait déjà mise à jour à propos de la notion d'*exomologèse*, l'obligation de l'aveu s'inscrit dans la perspective d'une manifestation toujours renouvelée de soumission : j'avoue afin de manifester la sincérité de mon humilité, de réaffirmer ma condition de pécheur, et ainsi obtenir mon Salut. Comme le souligne Foucault, « ces éléments de l'aveu sont instrumentaux, ils ne sont pas opérateurs »⁵⁹⁵, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas pour but de constituer un sujet qui soit jamais capable de s'affranchir de la direction de conscience. Le discours parrhésiastique parcourt un chemin précisément inverse, en ce qu'il ne se formule que dans le but de permettre à celui à qui il est adressé de se subjectiver comme sujet d'un discours vrai. Aussi, tant en termes de distribution du pouvoir que dans les régimes de vérité mobilisés, ou même dans les modes et finalités de

⁵⁹³ Cours du 3 mars 1982, *Ibid.*, p. 345. Cf. aussi le Cours du 30 janvier 1980, M. Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980)*, op. cit., pp. 80-84 sur la question de l'aveu, et les Cours du 12 et du 19 mars pour l'analyse du lien entre direction de conscience et obéissance.

⁵⁹⁴ Cours du 3 mars 1982, *Ibid.*, p. 348.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 347.

subjectivation mis en place, les régimes de parole que sont la *parrhèsia* et l'aveu ne sont réductibles l'un à l'autre.

Il nous faut maintenant préciser quel type de « vérité » la *parrhèsia* mobilise, afin de clarifier la dimension de risque qui lui est traditionnellement associée. La *parrhèsia* est une notion ancienne, ce n'est bien évidemment pas une invention de Socrate. Il s'agit à l'origine d'une notion politique, son premier sens n'est pas philosophique. En termes de traces écrites, on peut repérer des textes qui dépeignent ce que l'on pourrait appeler des situations parrhésiastiques plusieurs siècles avant l'apparition du terme lui-même. De fait, la problématisation de l'adresse au Prince, c'est-à-dire la formulation de cet ensemble de problèmes qui gravitent autour de la possibilité, pour un gouverné, de dire la vérité à celui qui le gouverne, est si fondamentale pour notre culture qu'elle constitue la première scène du plus ancien récit occidental qui nous soit parvenu : l'*Illiade*. Que trouve-t-on dans son premier chant ? Agamemnon, le Roi des Rois, s'est attiré les foudres d'Apollon après avoir maltraité un de ses prêtres. Pour le punir, le dieu a déclenché une épidémie de peste, qui décime les rangs de l'armée des Achéens. Il revient à un devin, Calchas, d'annoncer à l'assemblée des Rois ce qui cause la colère du dieu. Mais Calchas craint la colère d'Agamemnon, aussi recherche-t-il la protection d'Achille :

*« Je vais parler, mais toi, jure-moi que ta langue et tes bras m'aideront, car je crains d'irriter un homme tout-puissant, maître des Achéens. Un prince est le plus fort quand il prend à partie un homme du commun : s'il peut sur le moment retenir sa colère, la rancune pourtant occupera son cœur, aussi longtemps qu'il ne l'aura pas assouvie : dis-moi donc si tu veux garantir mon salut. »*⁵⁹⁶

Le terme de « *parrhèsia* » lui-même est absent, mais il s'agit bien d'une situation classique de *parrhèsia* politique : un gouverné doit dire la vérité à un gouvernant, au risque de le mettre en colère, au risque de l'insulter, au risque de remettre en cause la relation de pouvoir qui les lie ; un risque dont les conséquences peuvent se révéler fatales, mais qui doit être pris afin de préserver l'armée. Autrement dit, la *parrhèsia* émerge politiquement suite à la problématisation des effets de pouvoir que portent en eux les discours vrais. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de savoir si ce que dit Calchas est « vrai » au sens où ce serait en adéquation avec la réalité ; il ne s'agit pas de savoir si la peste est bien causée par les flèches d'Apollon ou par l'insalubrité du camp, ce n'est pas un débat scientifique. Ce qui importe, c'est que Calchas tienne ce discours pour vrai, au point qu'il accepte de lier son existence à ce discours et à ses conséquences, quelles qu'elles soient. La vérité du discours de Calchas est appuyée

⁵⁹⁶ Homère, *Illiade*, op. cit., Chant I, p. 95.

par le risque qu'il prend en s'exposant. Ce n'est donc pas au problème de la vérité de la « vérité » que renvoie la *parrhèsia*, mais à un courage proprement politique, qui consiste pour le sujet à se lier à ce qu'il énonce, à lier sa vie à la vérité de son discours. La *parrhèsia* appelle la dimension kratogénétique des énoncés, c'est-à-dire que le dire-vrai parrhésiastique correspond à un second niveau de la vérité, que Foucault explique ainsi :

« l'affirmation que ce vrai que l'on dit, on le pense, on l'estime, et on le considère effectivement soi-même authentiquement comme authentiquement vrai. Je dis vrai, et je pense vraiment que c'est vrai, et je pense vraiment que je dis vrai au moment où je le dis. »⁵⁹⁷

Le courage de la vérité, c'est donc essentiellement le courage du locuteur qui s'engage dans ce qu'il dit, qui s'associe à son discours, et pas tant le courage de la vérité du propos en lui-même. De telle sorte que l'attitude la plus contraire à l'attitude parrhésiastique ne consiste pas à faire des erreurs, à se tromper, mais à mentir et à flatter.

Comment caractériser cette première période de la *parrhèsia* comme notion essentiellement politique ? Foucault, dans la leçon du 2 février 1983, souligne à l'aide du texte de Polybe⁵⁹⁸ et de l'oraison funèbre de Périclès (rapportée par Thucydide⁵⁹⁹) que la *parrhèsia* s'insérait dans un triptyque de notions qui définissaient la vie politique des Athéniens : *Demokratia* (ou *isonomia*), *isêgoria* et *parrhèsia*. L'*isonomia* désigne l'égalité de tous les citoyens devant la loi, le terme important ici étant celui de « citoyens ». Seuls les citoyens composaient le *dêmos*, c'est-à-dire l'ensemble des hommes admis à participer à la vie politique. L'*isonomia* ne concernait donc que les mâles, adultes et libres. Femmes, esclaves et enfants n'étaient pas considérés comme des êtres libres, et tout juste comme des êtres humains. S'il y avait donc bien égalité devant la loi pour « tous », ce n'est toutefois qu'au sein d'un groupe restreint, tandis que le reste de la population ne vivait pas sous le régime de la *polis*, mais sous celui de l'*oikos*, de la propriété privée. La participation à l'*isonomia* définissait le droit de participation aux assemblées de la Cité, et cette participation elle-même était régie par ce couple de notions complémentaires que sont l'*isêgoria* et la *parrhèsia*. L'*isêgoria* désignait l'égalité de tous les citoyens dans leur droit à la parole. C'est-à-dire qu'il y avait superposition entre *isonomia* et *isêgoria* : la soumission de tous à la loi implique un droit égal de participation de chacun à l'activité législative. Et ce droit de parole

⁵⁹⁷ Cours du 12 janvier 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 62.

⁵⁹⁸ Polybe, *Histoires*, Livre II, traduction de P. Pédech, Paris, Les Belles lettres, 1991, 38, 6, p. 83 : « *Isêgorias kai parrhêsias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an euroi tis tês para tois achaiou uparkhousês.* »

⁵⁹⁹ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* (431-411), traduction de J. de Romilly, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, pp. 262-269.

est à son tour complété par une obligation de *parrhèsia*, autrement dit de ne rien cacher de ce que l'on pense d'une part, et d'autre part de s'engager à ne dire que ce que l'on pense, ce que l'on tient pour vrai. Or, dans ce triptyque qui caractérise aux yeux de ses apologues la grandeur de la vie politique athénienne, la *parrhèsia* occupe une place à part. L'*isonomia* et l'*isêgoria* ne sont en quelque sorte que les conditions de possibilité de la *parrhèsia* ; l'*isonomia* et l'*isêgoria* sont ce qui rend le bon usage de la *parrhèsia* possible. Et en retour, le bon exercice de la *parrhèsia* renforce la Cité, elle assure la bonne tenue des débats publics, et garantit que les décisions prises serviront l'ensemble du *dèmos* ; autrement dit, la *parrhèsia* renforce l'*isonomia* et l'*isêgoria* en ce qu'elle représente le moteur de l'activité législative. Les apologues de la démocratie athénienne insistent ainsi sur le rôle fondamental de la *parrhèsia* dans la vie de la *polis*. Elle représente l'obligation pour tous les citoyens, quels que soient leur richesse, leur prestige, ou leur statut dans la Cité, à participer en une égale mesure et avec un même intérêt à la vie politique.

Il n'en demeure pas moins que s'exposer ainsi, dans le contexte agonistique de la Cité, puisse être dangereux. Les Athéniens n'étaient guère avarés de condamnation à l'exil ou à la mort. Les luttes de prestige et les luttes politiques étaient féroces. Afin de contourner, ou du moins de mettre entre parenthèses cette dimension fondamentale du risque, indissociable des discours qui produisent des effets de pouvoir, les Athéniens avaient recours à ce qu'on peut appeler un « pacte » parrhésiastique. Il s'agit, pour celui qui dit la vérité, de s'assurer autant que possible qu'il ne sera pas puni pour son discours ; et, pour celui qui doit entendre la vérité, de promettre que non seulement il ne punira pas celui qui lui dit la vérité, mais qu'il prendra en considération cette vérité ; sauvegarde de l'existence de celui qui dit la vérité d'un côté, transformation de l'existence de celui qui la reçoit, de l'autre :

« Le serviteur qui dit la vérité fait son devoir. Penthée lui garantit qu'il ne sera pas puni. C'est ce qu'on pourrait appeler, si vous voulez, le pacte parrhésiastique : le puissant, s'il veut gouverner comme il faut, doit accepter que ceux qui sont plus faibles que lui lui disent les vérités, même si celles-ci sont désagréables. »⁶⁰⁰

Le pacte parrhésiastique dans sa forme la plus schématique et la plus franche est toutefois davantage associé à la tyrannie. Le tyran en effet est celui qui possède un droit de vie ou de mort absolu sur ces sujets, parce que la tyrannie est une forme pré-politique (ou apolitique) de la vie de la Cité : le tyran gouverne la *polis* comme son propre *oikos*, et à ce titre chacun de ses sujets n'est guère plus qu'un esclave. C'est dans ce cadre particulier dans lequel le risque

⁶⁰⁰ Cours du 2 février 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 150.

est le plus extrême, qu'il est le plus explicitement fait usage du pacte parrhèsiastique. Nous en trouvons trace dans *Antigone* par exemple, lorsque Le Garde doit annoncer à Créon que la dépouille de Polynice a été honorée, contre son ordre. À nouveau, le terme de *parrhèsia* n'apparaît pas, mais c'est bien de ce type de situation qu'il s'agit là encore. Or, Le Garde refuse de dire ce qu'il sait tant qu'il n'a pas reçu l'assurance de Créon qu'il ne serait pas tué malgré la mauvaise nouvelle qu'il apporte⁶⁰¹. Le voyage de Platon en Sicile, afin d'éduquer Denys, s'inscrit aussi sans doute dans cette perspective de relation parrhèsiastique au tyran. Et comme le montre l'ambition de Platon, si le jeu en vaut peut-être la chandelle (« il n'y avait qu'à persuader suffisamment un seul homme et tout était gagné »)⁶⁰², ce n'est pas parce qu'on a passé un pacte avec un tyran que le risque du dire-vrai parrhèsiastique est conjuré : car, en définitive, rien ne lie un tyran à sa parole – et en guise de remerciement pour sa franchise Platon fut vendu comme esclave. La pratique démocratique de la *parrhèsia* est sans doute plus fine. En démocratie, les dangers du dire-vrai parrhèsiastique semblent avoir contribué à l'élaboration d'usages différents, et sans aucun doute plus nuancés que la brutalité du pacte avec le tyran. Deux exemples en particulier méritent notre attention, notamment parce qu'ils ont été analysés par Foucault lui-même : le discours d'Isocrate intitulé « *Sur la Paix* » d'une part, et le *Lachès* de Platon d'autre part.

Le discours d'Isocrate est intéressant dans la mesure où il met en scène une utilisation en quelque sorte à contre-courant de la *parrhèsia*. Isocrate s'apprête à prononcer un discours qu'il sait impopulaire. En 356, l'empire des Athéniens est en train de se disloquer. Ils sont en guerre avec les principales Cités qui composent la confédération qu'Athènes dirige (Chios, Rhodes et Cos). Isocrate intervient afin de demander la fin de la guerre : Athènes doit reconnaître ses erreurs, cesser de se battre contre ses anciens alliés et leur accorder leur indépendance. Il débute son discours par une critique de l'attitude de ses concitoyens, qui ne daignent écouter que les orateurs qui les flattent :

« Je vois qu'aux orateurs vous n'accordez pas égale audience ; qu'aux uns vous donnez votre attention, tandis que vous ne supportez pas même la voix des autres. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce que vous agissiez ainsi : car, en tout temps, vous avez coutume d'expulser tous les orateurs autres que ceux qui parlent dans le sens de vos désirs [epithumiais]. »⁶⁰³

⁶⁰¹ Sophocle, *Antigone* (-441), traduction de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « classiques en poche », 2006, p. 21 : « Je veux régler mon cas d'abord. La chose, je ne l'ai pas faite. Et je n'ai pas davantage vu celui qui la faisait. Il serait tout à fait inique qu'il m'en pût arriver malheur ».

⁶⁰² Platon, *Lettre VII*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., 328c, p. 33.

⁶⁰³ Isocrate, *Sur la paix* (-356), in Isocrate, *Discours*, Tome III, traduction de G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003, §3, p. 12.

La flatterie est définie comme un discours indigne de l'activité politique, parce qu'elle s'adresse au désir et au plaisir (*hèdomèn*, §9) ; elle est contraire à la raison, à la manière dont « les gens raisonnables » (*tous noun ekhontas*), c'est-à-dire ceux qui sont capables de raisonner, capables de vérité, décident et agissent. La flatterie est contraire à la raison et à la vérité. Les Athéniens, en somme, ne sont pas dignes de prendre pour eux-mêmes les décisions qui conviennent, s'ils ne sont pas capables d'indexer leur décision à la raison. Ils sont esclaves de leurs désirs, ils ne savent pas reconnaître leur véritable intérêt ni en débattre comme ils le devraient : les hommes guidés par la flatterie ne sont pas des hommes libres. Et c'est à la suite de cette harangue violente, insultante, qu'Isocrate feint de trouver le responsable des maux des athéniens : c'est qu'en démocratie, dit-il, « il n'y a pas de *parrhèsia* »⁶⁰⁴. Affirmer ainsi qu'il y aurait exclusion mutuelle entre démocratie et *parrhèsia* constitue bien sûr une provocation supplémentaire de la part d'Isocrate, dans la mesure où ses concitoyens s'enorgueillissaient de leur *parrhèsia*. Et pourtant, alors même qu'il clame l'impossibilité de dire la vérité, Isocrate est en train de la dire, et continuera à la dire tout le long de son discours. L'utilisation du couple flatterie-*parrhèsia* mérite d'être soulignée. La démarche d'Isocrate s'appuie sur un procédé rhétorique classique : clamer qu'il ne peut dire la vérité aux Athéniens, parce que s'il le fait ils le tueront – et bien évidemment, immédiatement après avoir proclamé l'impossibilité de dire la vérité, il la dit. La stratégie d'Isocrate prend son sens dans ce cadre polémique et agonistique qu'est l'*ekklesia*. Car il s'agit avant tout d'avoir raison, au détriment de la vérité ; de gagner la joute oratoire, pas nécessairement d'aboutir collectivement à la meilleure décision. Le propre d'une situation polémique est qu'aucune des parties ne veut donner raison à son adversaire. Or, que fait Isocrate ? Il dit en substance aux Athéniens qu'ils sont si vils, si mesquins, qu'ils le tueront pour les vérités qu'il est sur le point de leur annoncer ; et bien entendu, que font les Athéniens ? Ils ne le tuent ni ne l'exilent. Ils sont contraints d'accepter sa *parrhèsia* ; ceux qui ne voulaient pas l'écouter l'écoutent. Ce discours montre d'une part comment l'utilisation de la rhétorique peut accompagner la *parrhèsia*, lui aménager un espace d'énonciation et d'écoute ; et d'autre part, comment, dans le contexte de la démocratie athénienne, l'invocation du risque parrhésiastique a précisément servi à conjurer la mort. C'est parce qu'Isocrate a dit qu'il mourrait qu'il n'est pas mort, autrement dit c'est parce qu'il a déclaré à ce tyran si particulier qu'est le *dèmos* assemblé qu'il n'était pas digne de *parrhèsia* qu'il a pu le contraindre à conclure un pacte parrhésiastique

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 15 : « *oti dèokratias ousès ouk esti parrhèsia* ».

avec lui. Isocrate n'est pas simplement parvenu à préserver sa vie, il a bel et bien réussi à forcer les Athéniens à entendre ce qu'il avait à dire.

Dans le *Lachès* en revanche, Platon fait jouer des registres différents, qui ne se limitent pas à la formulation d'un pacte. Dès le prologue, le dialogue est placé sous le signe de la *parrhèsia* et du souci. Les champs lexicaux de ces deux notions sont omniprésents et s'intriquent, sans doute une manière pour Platon de problématiser le lien entre éthique et pratique de véridiction (*parrhèsiazesthai* 178a, *epimèlèthènai* 179a, *epimèleisthai* 179a, *amelein* 179b, *epimelein* 179b, etc.). Il s'agit avant tout pour Méléstias et Lysimaque d'entendre comment se soucier de leurs propres enfants ; c'est-à-dire qu'il n'est pas initialement question d'éducation, de *paideia* – l'expression n'apparaît qu'après le prologue, en 180c (« *ton neaniskon paideian* »), et dans la bouche de Lachès ; mais de s'enquérir plus généralement, et peut-être plus essentiellement, de la définition du genre de vie qui convient aux meilleurs des hommes en devenir (*genointo aristoi*, 179a). Or, dans ce prologue, la *parrhèsia* ne joue pas le rôle auquel on aurait pu s'attendre : elle n'est pas une technique discursive utilisée par Lachès et Nicias pour amener Lysimaque et Méléstias à se soucier plus sérieusement d'eux-mêmes et de leurs enfants. Pourtant, Nicias et Lachès sont des citoyens de premier ordre ; Nicias est « le premier personnage d'Athènes après Périclès et, celui-ci mort, il n'a guère de rivaux, soit comme général, soit comme homme d'État »⁶⁰⁵ ; Lachès est aussi un général, sous les ordres duquel Socrate a combattu à la bataille de Délion (424). Tandis que Lysimaque et Méléstias, bien qu'ils soient des citoyens de plein droit, n'ont que peu de mérite. Ils sont de bonne naissance, mais ils n'ont pas réussi à se hisser à la hauteur de leurs parents. Une juxtaposition si caricaturale, entre des hommes prestigieux et irréprochables d'un côté, et des citoyens de second rang sans grand mérite de l'autre, n'est pas sans importance pour la structure du dialogue. Dans ce cadre en effet, le recours à la *parrhèsia* joue un rôle tout à fait surprenant : il s'agit pour Lysimaque et Méléstias d'avouer leur ignorance, d'admettre leurs manquements et leur faiblesse, alors même qu'ils s'adressent à des hommes de premier plan dans la Cité ! La *parrhèsia* n'est donc pas ici l'instrument de ceux qui savent mais sont impuissants. Elle ne sert pas à ici à secouer ou à remettre en cause une relation de pouvoir, mais au contraire elle l'affirme, elle la rend explicite et la confirme dans une sorte de mouvement spontané d'humiliation publique. L'objectif avoué de ce recours à la *parrhèsia* par Lysimaque et Lachès est de « *anakoinousthai* » (179a ; réitéré en 180a, alors que le prologue vient de se terminer et que commence le dialogue à proprement parler :

⁶⁰⁵ Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., notice, p. 86.

anakoinosasthai). C'est-à-dire qu'ils font usage de *parrhèsia* en vue de faire communauté, d'ouvrir un espace commun de discussion entre ces quatre hommes situés pourtant aux extrémités de l'échelle agonistique athénienne. En d'autres termes, Platon met en scène un usage de la *parrhèsia* qui consiste à mettre entre parenthèses, le temps d'une discussion, la rivalité, l'arrière-plan agonistique qui structure les interactions entre les hommes libres. La *parrhèsia*, dans ce prologue, joue comme contrepoint et non plus comme support de l'*isonomia* et de l'*isêgoria*. Dans la mesure où tous ont un même droit à la parole, il semble en effet nécessaire de ritualiser la situation de communication de manière à respecter la hiérarchie agonistique entre les citoyens. Autrement dit, si le droit ne rend pas compte de l'inégalité de mérite entre les hommes, comme c'est le cas en démocratie, alors cette inégalité est transposée dans les interactions sociales. Un dialogue ouvert et apaisé n'est possible entre Lysimaque, Mélélias, Nicias et Lachès qu'une fois que les moins méritants ont admis la supériorité de leurs interlocuteurs, cette supériorité n'étant pas un fait de droit mais un fait social. Et ce n'est qu'à cette condition que Nicias et Lachès pourront à leur tour prendre le risque de s'exposer, d'avoir raison comme de se tromper. La *parrhèsia* politique semble ici fonctionner davantage comme une « norme communicationnelle », au sens habermassien du terme. Si Foucault n'analyse pas le prologue du Lachès en ce sens⁶⁰⁶, il a pourtant relevé par ailleurs cette fonction de la *parrhèsia* qui consiste pour le gouverné à aménager un espace commun de discussion avec un gouvernant à partir de la reconnaissance préalable de sa propre infériorité. C'est par exemple l'analyse qu'il fait de *Electre*, à la différence toutefois que dans cette tragédie « *the parrhesiastic contract becomes a subversive trap for Clytemnestra* »⁶⁰⁷, ce qui n'est pas le cas dans le Lachès. On pourrait tenter d'objecter à cette lecture que Platon parodie dans ce prologue la *parrhèsia* de Lysimaque et Mélélias, qu'il s'en moque, dans la mesure où ils s'en réclament sans pour autant courir le moindre risque : Nicias et Lachès ne vont certes pas se mettre en colère contre eux, ni les menacer de mort. Pourtant, comme le révèle la suite du dialogue, Lysimaque et Mélélias prennent bien un risque en s'exposant de la sorte : ils encourent le mépris de leurs interlocuteurs.

Il est possible que ce prologue constitue une critique de la *parrhèsia* politique par Platon, tant la conception qu'il fait jouer dans la seconde partie du dialogue s'y oppose. C'est

⁶⁰⁶ Cf. M. Foucault, *Fearless speech* (1983), Joseph Pearson (éd.), Los Angeles, Semiotext(e), coll. « Foreign Agents », 2001 : « *At the beginning of the dialogue it is also interesting to note that the different participant are characterized by their parrhesia. [...] But this passage [178a5] is not the main one I would like to quote since it employs parrhesia in an everyday sense, and is not an instance of Socratic parrhesia.* »

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 36.

du moins ce que semble suggérer la remarque de Lachès à propos du droit à la *parrhèsia* de Socrate :

« Pour Socrate, je ne connais pas encore ses discours, mais je crois connaître ses actes, et, sur ce point, je l'ai trouvé digne du langage le plus beau et de la plus entière liberté de parole. »⁶⁰⁸

C'est-à-dire que le droit de Socrate à la parole n'est pas fondé sur une humiliation préalable, sur la mise entre parenthèses des rapports de pouvoir ou sur un quelconque bricolage rhétorique. Le droit de Socrate à la *parrhèsia* n'est pas conditionné par l'existence préalable d'un pacte parrhésiastique. Le droit de dire le vrai est accordé à Socrate, mais contrairement à Lysimaque et Mélésias, il n'a pas eu à le demander. Socrate a en quelque sorte mérité son droit à la franchise grâce à la conformité, visible par tous, entre ses paroles et ses actes. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à un serment parrhésiastique afin de l'engager à dire le vrai. Lachès sait que Socrate dira la vérité de sa pensée sur le courage, il a confiance dans le fait que Socrate sache lui aussi ce qu'est le courage, parce qu'il ne l'a jamais vu agir autrement que de manière courageuse. Mais ce n'est pas tant que Lachès accorde à Socrate un droit de *parrhèsia* sur le courage parce qu'il l'aurait vu combattre de manière courageuse à l'occasion de la bataille de Délion. Le mouvement de légitimation du droit à la *parrhèsia* ne s'appuie pas sur l'anecdotique : ce n'est pas parce qu'on s'est comporté de manière courageuse une fois que l'on est digne d'un discours vrai. Comme l'explique Foucault, « la trajectoire n'est donc pas : du courage de Socrate (à la bataille de Délion) à sa qualification, sa compétence à parler du courage militaire. La trajectoire est : de l'harmonie entre vie et discours de Socrate à la pratique d'un discours vrai, d'un discours libre, d'un discours franc. »⁶⁰⁹

La reformulation du droit à la *parrhèsia* par Lachès est très importante parce qu'elle fait apparaître une *parrhèsia* qui n'est plus un droit politique, mais une exigence éthique radicale. On peut caractériser cette *parrhèsia* éthique, ou philosophique, de la manière suivante.

Premièrement, cette *parrhèsia* déborde son cadre politique originel. Elle n'est plus seulement cette notion complémentaire de l'*isonomia* et de l'*isêgoria*, qui vise à assurer le bon fonctionnement de la vie politique athénienne. Son lieu d'énonciation n'est plus seulement l'*ekklesia*, ni la proximité des puissants. La *parrhèsia* n'est plus un privilège lié à la

⁶⁰⁸ Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., 188e, p. 104.

⁶⁰⁹ Cours du 22 février 1984, in M. Foucault, *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 138.

naissance⁶¹⁰ ; il ne suffit pas d'être athénien fils d'athéniens, adulte et libre pour bénéficier du droit de franchise. C'est pourquoi, soit dit en passant, on peut peut-être interpréter cette reformulation de la *parrhèsia* par Lachès comme un trait de mépris envers Lysimaque et Mélésias ; car après tout, quelle autre prétention à la franchise avaient-ils au début du dialogue, si ce n'est le privilège de leur naissance ? Il y aurait, en ce sens, une critique de la *parrhèsia* politique à travers les personnages de Lysimaque et Mélésias, dans la comparaison avec la *parrhèsia* et le personnage de Socrate que le dialogue met en scène. Exiger qu'on mette en accord ses paroles et ses actes, cela revient bien évidemment à étendre l'exigence parrhésiastique à l'intégralité des interactions humaines.

Deuxièmement, pour Lachès, « un homme digne de ses discours » est un homme qui
« dans la réalité de sa vie, met d'accord ses paroles et ses actes, selon le mode dorien et non ionien, encore bien moins phrygien ou lydien, mais selon le seul qui soit vraiment grec. »⁶¹¹

C'est-à-dire que l'harmonie entre les paroles et les actes doit être conçue sur le mode de la relation entre la partition et la musique : il s'agit d'une relation continue de soi à soi, qui ne se limite pas à l'apparition d'un *kairos*, d'une occasion qui soudainement mobiliserait notre sens moral. Il faut qu'il y ait harmonie constante entre la parole et les actes, que la matière même de l'existence soit composée de cette harmonie. Notre existence doit s'élaborer comme une « symphonie » (*sumphonon*), c'est-à-dire, au sens étymologique du terme, que nos paroles et nos actes doivent parler d'une même voix.

Troisièmement, on peut se demander pourquoi notre existence est-elle caractérisée par la dissonance entre les actes et les paroles. Pourquoi y aurait-il nécessairement un tel écart, et en quoi la *parrhèsia* permettrait-elle de le réduire ? Nicias et Lachès insistent tour à tour sur la différence entre *zè*, que l'on traduit habituellement par la « vie », au sens biologique du terme, et *bios*, que l'on traduit habituellement par « existence », au sens large d'une vie réfléchie, consciente d'elle-même. Pour Nicias, Socrate est celui qui contraint son interlocuteur à donner « des explications sur soi-même, sur son propre genre de vie [*zei*], et sur toute son existence [*bion*] antérieure »⁶¹², opposition que Lachès reprend dans la métaphore musicale. Or, si nous sommes dans l'incapacité de mettre en accord nos actes et nos paroles, c'est parce que nous ne prenons pas la peine de faire de notre vie une existence réfléchie, qui soit le

⁶¹⁰ Euripide, *Ion* (418), in Euripide, *Tragédies*, Tome III, traduction de L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 2002 ; et les cours consacrés par Foucault à l'analyse de cette tragédie : Cours du 19 janvier, 26 janvier et 2 février 1983, in M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit.

⁶¹¹ Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., 188d, p. 104.

⁶¹² Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, op. cit., 187e-188a, pp. 102-103.

produit d'un travail de soi sur soi-même – c'est parce que nous ne nous soucions pas de nous-mêmes. C'est cet écart entre *zè* et *bios* que la *parrhèsia* questionne, qu'elle cherche à réduire, à effacer. La *parrhèsia* éthique est une technique de subjectivation en ce qu'elle amène le sujet à se soucier de lui-même, autrement dit à interroger sa « *zè* », son naturel, afin d'en faire un « *bios* », une existence élaborée. Si dans l'*Alcibiade* le souci de soi est souci de l'âme (*psukhè*), dans le *Lachès* en revanche

« l'instauration de soi-même ne se fait plus du tout sur le mode de la découverte d'une *psukhè* comme réalité ontologiquement distincte du corps, [mais] comme manière d'être et manière de faire, manière d'être et manière de faire dont [...] il s'agit de rendre compte tout au long de son existence. La manière dont on vit, la manière dont on a vécu, c'est de cela qu'il faut rendre compte, et c'est cela qui se donne comme l'objectif même de cette entreprise de reddition de compte »⁶¹³

C'est-à-dire que l'objet visé par la *parrhèsia*, la signification du soi (*eautou*) dans l'expression « souci de soi » se modifie. Il ne s'agit plus de prendre soin de son âme, mais de son *bios*, de sa vie, de la manière dont on vit. La *parrhèsia* éthique déborde ainsi la *parrhèsia* politique en décalant l'impératif de véridiction vers les pratiques de soi. Elle contraint ainsi le sujet à une élaboration de soi par soi, à s'élaborer lui-même, à transformer son régime d'existence. La *parrhèsia* éthique est ainsi indissociable d'une *tekhnè tou biou*, d'une technique de l'existence, d'une culture de soi.

Ainsi, la *parrhèsia* éthique à laquelle Lachès associe Socrate est indissociable d'une esthétique de l'existence. Car, si Socrate peut parler librement, s'il n'a pas besoin de mendier un pacte parrhésiastique avec Lachès et Nicias pour converser avec eux, c'est parce qu'il est *basanos*, parce qu'il est une pierre de touche sur laquelle les autres peuvent éprouver la vérité de leurs manières d'être et de leurs pensées. Le *parrhèsia* apparaît comme celui qui permet de faire l'épreuve de la vérité, parce qu'il est celui qui a fait du dire-vrai le principe de la vraie vie. Or, c'est précisément à partir de cette notion d'épreuve que vont se développer deux traditions très importantes pour la pratique du courage : le stoïcisme d'une part, le cynisme d'autre part. Aussi bien le sage stoïque que le cynique peuvent être définis par la radicalité de leur rapport à la vérité. Le sage stoïque correspondrait en quelque sorte au Socrate d'Arendt : c'est celui qui va questionner la vérité de ses pensées à l'aune des accidents et des vicissitudes de l'existence, et qui devra se constituer dans un rapport de transparence et de fidélité à lui-même. Mais tandis que le courage stoïque consiste à faire l'épreuve de la vérité de ses pensées

⁶¹³ Cours du 29 février 1984, in M. Foucault, *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 148.

dans leur confrontation avec la vie, les cyniques vont établir un rapport différent à la vie vraie : il s'agit pour le cynique d'incarner la vérité, au sens propre de la manifester dans son corps, sa vie, ses gestes :

« Le cynisme ne se contente donc pas de coupler ou de faire se correspondre, dans une harmonie ou une homophonie, un certain type de discours et une vie conforme aux principes énoncés dans le discours [...] Il fait de la forme de l'existence une condition essentielle pour le dire-vrai. Il fait de la forme de l'existence la pratique réductrice qui va laisser place au dire-vrai. Il fait enfin de la forme de l'existence une façon de rendre visible, dans les gestes, dans les corps, dans la manière de s'habiller, dans la manière de se conduire et de vivre, la vérité elle-même. En somme, le cynisme fait de la vie, de l'existence, du bios, ce qu'on pourrait appeler une aléthurgie, une manifestation de la vérité. »⁶¹⁴

Le cynique, c'est celui qui fait de la vérité un scandale et l'expose en plein jour. Mais cette vérité n'est audible qu'en tant que le cynique lui-même a fait de sa vie l'épreuve de la vérité. C'est-à-dire que tandis que le sage stoïque reste en retrait, et éprouve ses pensées en les confrontant à la vie, le cynique interpelle, invective, crache, se masturbe, afin de contraindre les hommes à regarder la vérité telle qu'elle se manifeste à travers sa vie. Il ne s'agit pas de dire que le cynique est plus courageux que le stoïque (encore que le personnage du cynique ait pu donner naissance au « héros philosophique »⁶¹⁵), mais de dégager, à partir de l'émergence de la *parrhèsia* éthique, une certaine pratique du courage. À la suite de Frédéric Gros, on peut affirmer que « dans les deux cas, il ne s'agit pas de la fondation d'une morale qui recherche le bien et se détourne du mal, mais de l'exigence d'une éthique qui poursuit la vérité et dénonce le mensonge. Ce n'est pas une morale de philosophe, c'est une éthique de l'intellectuel engagé. »⁶¹⁶

Si notre relation à la vérité doit être pensée sur le mode d'une élaboration continue de soi par soi, alors l'activité morale ne saurait être formulée en termes de jugement. On ne peut résumer l'activité parrhésiastique à l'application d'un ensemble de maximes, auxquelles il s'agirait de se conformer sans faillir lorsque les dilemmes moraux se présentent. La *parrhèsia* ne saurait être une éthique de la circonstance. Être courageux, ce n'est pas prendre la bonne décision au bon moment ; le courage ne saurait être la réponse à une urgence : c'est une stylistique de l'existence.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁶¹⁵ Cf. Cours du 7 mars 1984, *ibid.*, p. 195. Si le cynisme incarne un idéal philosophique, c'est dans la mesure où il fait de sa vie « le blason » de la vérité (cf. M. Foucault, *Fearless Speech* (1983), *op. cit.*, p. 117 : "they wanted their own lives to be a blazon of essential truths"). D'un blason à l'autre, Foucault nous donne à penser que la vérité du courage des Lumières se trouve peut-être dans le cynisme.

⁶¹⁶ F. Gros, *La parrhèsia chez Foucault (1982-1984)*, in F. Gros (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité* (2002), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « débats philosophiques », 2002, p. 166.

III.3.4. Pratiques de soi, pratiques de résistance

À travers les conceptions du courage qu'ils développent, Hannah Arendt et Michel Foucault nous donnent à penser des pratiques de résistance au pouvoir, et en particulier en démocratie. Or, il est particulièrement intéressant de relever que les pratiques de résistance élaborées par ces deux philosophes sont directement liées à leur interprétation de Socrate. Arendt, ayant privilégié une lecture de Socrate comme étant celui qui jusqu'au bout aura le courage de sa sagesse, est davantage intéressée par l'objection de conscience et la désobéissance civile. Foucault, en revanche, marque son attachement aux pratiques militantes du courage dans sa lecture d'un Socrate parrhésiate, qui fait signe vers le cynisme.

Le problème de la résistance au pouvoir est bien évidemment un problème fondamental pour tous les gouvernés. Cependant, le problème ne se pose pas dans les mêmes termes selon que l'on vit en dictature ou en démocratie. En dictature, le gouvernement ne peut se prévaloir de l'assentiment des citoyens. Et comme le droit ne s'articule pas sur une quelconque forme de contrat social, les citoyens ne sont pas moralement liés à la loi : désobéir n'est pas, dans ce cas, un problème juridique. En revanche, les choses sont plus complexes en démocratie. En effet, l'État de droits suppose que chaque citoyen est législateur ; à travers tout un ensemble d'institutions (assemblées représentatives, commissions, droit de vote, paiement de l'impôt, etc.), le citoyen a l'opportunité de créer, modifier, ou supprimer des lois. Et la loi étant dans ce cadre l'expression de la volonté générale, alors « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »⁶¹⁷ Ainsi, il serait toujours anti-démocratique de désobéir en démocratie, contraire à la liberté, séditieux. Comment alors désobéir légitimement en démocratie ?

L'objection de conscience et la désobéissance civile procède d'une même démarche. Il s'agit en effet, pour l'objecteur de conscience comme pour le désobéissant, de faire jouer la justice contre le droit. C'est-à-dire de reconnaître que les lois peuvent être injustes en fonction d'un principe qui leur est supérieur, et de faire jouer ensuite ce principe contre elles. Il ne s'agit ni plus ni moins que de l'attitude de Socrate dans l'*Apologie* et le *Criton*, lorsqu'il affirme avoir toujours indexé ses actes au respect de la justice même si pour cela il lui a fallu

⁶¹⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), Livre I, chapitre VIII, p. 44.

parfois désobéir. Thoreau nous offre une formulation plus proche dans le temps de la maxime de l'objection de conscience :

« [Si l'injustice] est une telle nature qu'elle fasse de vous l'agent de l'injustice vis-à-vis d'autrui alors je déclare qu'il faut enfreindre la loi. Que votre vie devienne un contre frottement pour arrêter la machine. Ce à quoi je dois veiller, à tout le moins, c'est à ne pas me prêter au mal que je condamne. »⁶¹⁸

Thoreau se révolte contre l'esclavage et l'inertie des mécanismes démocratiques. « Des milliers de gens » sont peut-être contre l'esclavage, ils ne font pourtant rien concrètement pour le faire cesser. Le vote même se révèle impuissant : « même voter *pour la justice*, ce n'est rien *faire* pour elle. »⁶¹⁹ Que faire en effet lorsque les mécanismes de la démocratie sont impuissants à résoudre les dysfonctionnements de la démocratie ? Si le vote est le seul moyen d'action dont les citoyens bénéficient légitimement, que faire lorsque le vote est impuissant ou sans effet ? C'est à partir de cette opposition entre voter et agir que Thoreau renouvelle l'attitude du sage, en affirmant très explicitement qu'il faut lier son existence à la vérité de ce que l'on dit : « la seule voix qui puisse hâter l'abolition de l'esclavage est celle de l'homme qui engage par là sa propre liberté. »⁶²⁰ Et afin de manifester son opposition en actes, Thoreau propose (et applique) des moyens d'action pour faire pression sur le gouvernement. Le premier consiste à ne plus payer l'impôt, ce qui réalise l'accord entre ces paroles et ses actes : ne pas payer l'impôt, c'est la manière la plus conséquente d'affirmer que l'on ne reconnaît pas le gouvernement. Le second consiste à se faire emprisonner, ce qui constitue la part de *parrhèsia* cynique, offensive, de la lutte. L'idée de Thoreau et que « même si *un seul* homme HONNÊTE dans cet État du Massachusetts, *cessant de détenir des esclaves*, se retirait effectivement de ce partenariat et était en conséquence enfermé dans la prison du comté, cela sonnerait l'abolition de l'esclavage en Amérique »⁶²¹, car aucun gouvernement ne peut lutter contre « la puissance d'éloquence et d'efficacité » que représente le fait de jeter injustement un homme honnête en prison. Il s'agit de forcer l'État à me punir, afin qu'éclate au grand jour l'injustice de ses lois. L'État ne saurait sortir vainqueur d'une telle alternative : soit il me punit et il contribue par l'exemple de mon sort injuste à fédérer une opposition contre lui ; soit il me laisse en liberté, et il se décrédibilise alors dans sa capacité à faire respecter la loi. La force de Thoreau consiste à mettre l'État face à ses contradictions, et à le sommer paradoxalement de respecter les droits des gouvernés.

⁶¹⁸ H. D. Thoreau, *La Désobéissance civile* (1849), traduction de G. Villeneuve, Paris, Éd. Mille et une Nuits, 2000, p. 24.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 19. Thoreau souligne.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁶²¹ *Ibid.*, pp. 26-27. Thoreau souligne.

Les mouvements de désobéissance civile ont souvent eu pour origine un ou plusieurs objecteurs de conscience isolés, si bien que la désobéissance civile peut être conçue comme une objection de conscience collective. Et en ce sens, les désobéissants bénéficient d'une légitimité bien plus importante que les objecteurs de conscience. D'après Arendt, il y a désobéissance civile si les conditions suivantes sont respectées : tout d'abord, « celui qui pratique la désobéissance civile fait partie d'un groupe, et ce groupe, que nous le voulions ou non, est formé et animé du même esprit que celui qui a inspiré les associations volontaires »⁶²², c'est-à-dire qu'à la racine de tout mouvement de désobéissance civile on retrouve la même liberté d'association, le même consentement, que celle qui préside à l'instauration du contrat social. Autrement dit, chaque mouvement de désobéissance civile bénéficie du même régime de légitimité que celui de l'État. Ensuite, « il existe une différence essentielle entre le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards ses actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s'institue lui-même porteur d'un autre droit »⁶²³ ; en d'autres termes, il est impossible de confondre la désobéissance civile et la délinquance de droit commun dans la mesure où, premièrement, le criminel se cache tandis que le dissident s'expose ; deuxièmement, le criminel refuse la loi absolument tandis que le dissident refuse la loi dans son état actuel mais dans l'espoir d'une loi meilleure à laquelle il pourra obéir ; troisièmement, le criminel n'a en vu que son propre intérêt, tandis que le dissident agit collectivement en vue de faire valoir les droits d'un groupe dont il ne fait pas nécessairement partie lui-même. Ainsi, la désobéissance civile constitue pour Arendt un contrepoids indispensable au pouvoir :

« L'introduction de la désobéissance civile parmi nos institutions politiques pourrait constituer le meilleur remède à cette impuissance en dernier ressort du contrôle juridictionnel. »⁶²⁴

C'est-à-dire qu'il est nécessaire pour Arendt également que les gouvernés puissent exercer une forme de contrôle sur leurs gouvernants, qui serait susceptible de pallier aux dysfonctionnements éventuels des institutions. La désobéissance civile n'est ni la rébellion ni la révolution, elle est une suspension de l'obéissance à la loi afin de faire valoir le droit. C'est pourquoi, même si toute désobéissance civile est légitime, il est du devoir des gouvernants d'aménager à l'usage des gouvernés un espace légal de désobéissance.

⁶²² H. Arendt, *La désobéissance civile* (1970), in H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* (1972), *op. cit.*, p. 910.

⁶²³ *Ibid.*, p. 894.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 912.

La conception arendtienne de la dissidence est sans doute marquée par les luttes qui ont agité les États-Unis dans les années 60 et 70 (mouvement pour les droits civiques et guerre du Viêtnam, en particulier), et par son refus de concevoir le pouvoir en termes de rapports de force. Mais il y a fort à craindre que la désobéissance civile soit en fait une arme à double tranchant. Que faire en effet lorsque les dissidents d'aujourd'hui sont les conservateurs d'hier ? Que faire lorsque des mouvements anti-gays ou *pro-life* se développent et se réclament à leur tour de la désobéissance civile ? On pourrait sans doute arguer que ces groupes ne luttent pas tant pour obtenir de nouveaux droits que pour supprimer les droits des autres, et qu'en ce sens leur démarche ne peut être assimilée à de la désobéissance civile. Mais cela resterait très conceptuel, et sûrement insuffisant pour calmer leur prétention à la légitimité. C'est pourquoi l'approche foucauldienne, parrhésiasique et militante, est peut-être plus fondamentale et plus opératoire.

On trouve certes chez Foucault une première approche théorique de la résistance sous la forme des illégalismes⁶²⁵. En quoi consistaient-ils ? Il s'agissait pour les populations pauvres et pour la bourgeoisie de contourner autant que possible les lois et les prélèvements féodaux – et, lorsque c'était impossible, de marchander avec ceux chargés de les mettre en application. En outre, face au pouvoir féodal, l'illégalisme bourgeois et l'illégalisme populaire jouaient entre eux un jeu ambigu de coopération et de concurrence ; la bourgeoisie soutenait l'illégalisme populaire lorsque – et aussi longtemps que – cela servait ses propres intérêts, tandis que les couches populaires pratiquaient allègrement un illégalisme à la limite du droit commun, mais se réfugiaient derrière le pouvoir féodal à la moindre occasion pour demander protection contre l'exploitation bourgeoise. Mais ces illégalismes, bien qu'ils soient très intéressants dans le cadre d'une généalogie de l'État policier et de la prison, ne sauraient servir de modèles à une résistance authentique. D'une part, parce qu'ils n'existent que dans une suspension du pouvoir ; si un illégalisme est possible, c'est parce que le pouvoir n'a pas encore trouvé le moyen (ou les ressources) de le punir efficacement. Non seulement ils ne gênent pas le pouvoir, mais ils existent au contraire dans un espace soigneusement aménagé et désamorcé. D'autre part, s'ils ne génèrent aucun conflit avec le pouvoir, ils ne remettent donc absolument pas en cause la relation de pouvoir ou ses excès, ni même la domination des gouvernants. Ils sont une forme juridique de ce que Milgram désigne sous le nom d'amortisseurs de tension : ils forment une zone tampon, qui offre aux gouvernés une illusion

⁶²⁵ Cours du 21 février 1973, in M. Foucault, *La société punitive, Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS Gallimard/ Seuil, coll. « Hautes Études », 2013.

de liberté, et les conforte ainsi dans leur obéissance. La pratique des illégalismes n'est donc pas une initiative des gouvernés, mais une stratégie planifiée de pouvoir.

En revanche, la réflexion qui se développe à la fin des années 70 et au début des années 80 à partir de l'analyse de la gouvernementalité est bien plus pertinente, et sans doute plus en accord avec l'activité militante de Foucault. Un premier texte pour comprendre la manière dont Foucault envisage la dissidence pourrait être par exemple celui qu'il a écrit pour les premières assises du mouvement pour la défense libre, en 1980. L'initiative, lancée par Jacques Vergès, militait en faveur de l'accès des justiciables à leur dossier dans le cadre des procédures correctionnelles, et au droit de se défendre sans avoir recours à un avocat. Dans ce court manifeste sobrement intitulé « Se défendre »⁶²⁶, Foucault fait valoir quatre points.

Premièrement, il s'agit d'éviter « le problème ressassé du réformisme et de l'anti-réformisme », c'est-à-dire de ne pas attendre l'opportunité hypothétique d'un vote pour transformer les institutions, et de ne pas même proposer de solution programmatique dans l'espoir qu'elle se réalise un jour. En tant que gouvernés, tout ce que nous avons à faire et tout ce que nous pouvons faire est de nous défendre. Le refus des gouvernés doit contraindre les institutions à se transformer d'elles-mêmes.

Deuxièmement, « ce n'est pas parce qu'il y a des lois, ce n'est pas parce que j'ai des droits que je suis habilité à me défendre ; c'est dans la mesure où je me défends que mes droits existent et que la loi me respecte ». Autrement dit, il s'agit de refuser le jeu de la légitimité : la question n'est pas de savoir comment je peux désobéir légitimement, puisque je suis nécessairement légitime en tant que gouverné. Ce n'est pas au pouvoir d'aménager un espace légal de résistance à l'usage des gouvernés. En revanche, c'est au pouvoir et à ces relais institutionnels qu'il incombe de prouver leur légitimité. Foucault renverse le rapport de force qui lie les gouvernés aux lois : ce n'est pas au droit de dire comment et dans quelles conditions je peux me défendre, mais c'est le fait que j'ai à me défendre qui donne forme aux lois.

Troisièmement, Foucault insiste sur la réflexivité du pronom « se » dans le verbe « se défendre », et l'analyse en des termes qui ne sont pas sans rappeler les formulations à venir du souci de soi et de l'éthique parrhèsiastique : la réflexivité « [inscrit] la vie, l'existence, la subjectivité et la réalité même de l'individu dans la pratique du droit ». En ce sens, « se défendre » ne signifie pas « se faire justice soi-même », il n'est pas question de remplacer le droit par la vengeance ou le talion. Se défendre, c'est subjectiver la pratique du droit, c'est

⁶²⁶ M. Foucault, *Se défendre* (1980) ; référence en ligne : http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=6191

faire de soi-même le détenteur d'un droit absolu et inaliénable, afin de limiter l'emprise du pouvoir sur ma vie.

Quatrièmement, « se défendre » à une valeur opératoire ; il s'agit pour Foucault d'associer des actions concrètes au mouvement pour la défense libre. « Une activité » qui consiste à mobiliser les gouvernés autour du projet ; « une réflexion » qui renvoie à la nécessité d'une expertise citoyenne de la part des acteurs du projet ; « des instruments » enfin, comme élaboration progressive d'un cadre juridique et légal à partir des expériences de défense libre. Ainsi, dans ce manifeste, Foucault pose les bases d'un droit de résistance des gouvernés qui s'articule sur le simple fait que nous sommes, justement, des gouvernés. C'est notre condition de gouvernés qui à elle seule suffit à fonder notre droit inaliénable à résister. Sans ce droit, nous ne serions que des objets, des moyens, à la libre disposition du pouvoir.

Enfin, on peut sans doute voir dans la *parrhèsia*, et dans la *parrhèsia* cynique en particulier, une forme d'idéal héroïque du rôle de l'intellectuel. Mais il serait inexact de faire de la *parrhèsia* une éthique réservée aux seuls intellectuels. Certes, elle a permis à Foucault d'assumer finalement son statut de « philosophe », de concevoir un dire-vrai qui ne puisse être confondu avec le discours d'un « tuteur », et d'éclairer son activité militante. Mais il est tout aussi indubitable que Foucault a vu dans la *parrhèsia* l'opportunité de concevoir une parole qui soit proprement la parole des gouvernés. On trouve ainsi dans la leçon du 26 janvier 1983 cette définition :

« La seule ressource de combat pour celui qui est à la fois victime d'une injustice et totalement faible, c'est un discours agonistique mais charpenté autour de cette structure inégalitaire.

[...]

Le discours par lequel le faible, en dépit de sa faiblesse, prend le risque de reprocher aux forts l'injustice qu'il a commise, ce discours s'appelle précisément la parrhèsia. »⁶²⁷

La *parrhèsia*, c'est donc le langage des gouvernés. Si bien que, soit dit en passant, lorsqu'un gouvernant se réclame d'un quelconque « courage de la vérité », il n'y a pas lieu de douter de sa plus complète insincérité. Le manifeste que Foucault écrivit et prononça en juin 1981 à Genève, lors de la création du Comité international contre la piraterie, permet d'approfondir cette idée d'un langage commun à tous les gouvernés. Dans ce texte, Foucault proclame à nouveau l'existence d'un droit des gouvernés, fondé sur la condition de gouverné. Outre la

⁶²⁷ Cours du 26 janvier 1983, M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 124.

proclamation d'une solidarité internationale des gouvernés, Foucault précise en quoi consiste le langage qui leur est propre :

*« Il faut refuser le partage des tâches que, très souvent, on nous propose : aux individus de s'indigner et de parler ; aux gouvernements de réfléchir et d'agir. [...] L'expérience montre qu'on peut et qu'on doit refuser le rôle théâtral de la pure et simple indignation qu'on nous propose. »*⁶²⁸

La parole des gouvernés, en tant qu'elle est conçue comme *parrhèsia*, ne saurait se limiter à l'indignation. Il est sans doute important de s'indigner, mais c'est tout à fait insuffisant si nos paroles ne sont pas suivies d'actes. Ne pas agir, c'est laisser au pouvoir la liberté d'interpréter, de scénariser, et de réintégrer dans son discours la parole des gouvernés. C'est pourquoi il faut concevoir la parole des gouvernés sur le mode d'une parole provocatrice, qui interpelle, qui incite, qui bouscule les gouvernants, et se trouve immédiatement traduites en actes. Il nous faut reprendre le contrôle de notre parole pour reprendre le contrôle de nos actes, et enfin nous déprendre, progressivement, de notre sujétion.

⁶²⁸ M. Foucault, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme* (1981), in M. Foucault, *Dits et écrits II* (1976-1988), *op.cit.*, n° 355, p. 1527.

CONCLUSION

La genèse foucauldienne du courage que l'on peut retracer à partir des différents commentaires de "*was ist Aufklärung ?*" permet de dégager trois paramètres essentiels.

Premièrement, le courage est une question d'attitude. Qu'il s'agisse d'une attitude critique, d'une attitude de modernité, ou même d'un *êthos* philosophique, le courage consiste avant toute chose pour le sujet à reformuler le rapport qu'il entretient avec lui-même. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de se défaire d'une insuffisance psychologique, ou même de corriger des défauts moraux ; mais qu'il s'agit au préalable pour le sujet de parvenir à se déprendre de soi-même, c'est-à-dire de s'extirper des rapports de pouvoir et de vérité, des mécanismes d'assujettissement qui le traversent, le produisent, et structurent son rapport à lui-même. Le premier pas du courage consiste à refuser ce rapport vicié que nous entretenons avec nous-mêmes, auquel on nous encourage, et dans lequel nous nous complaisons.

Deuxièmement, le courage ne peut pas être réduit à une entreprise de conquête par le sujet de son autonomie. Foucault ne cesse de reformuler l'articulation difficile entre Critique Transcendantale et *Aufklärung*, afin de tenter de dégager une articulation entre un savoir nécessaire et une libération possible. Mais la dichotomie kantienne entre les différents usages (publics et privés) de la raison, qui fonde une mise en œuvre politique de l'*Aufklärung*, aboutit à un dispositif qui désamorce entièrement le courage : d'un côté on lui donne toute latitude pour s'exprimer dans un espace au sein duquel il est finalement superflu, de l'autre on interdit sa manifestation là où il serait le plus nécessaire, à savoir dans notre existence docile quotidienne. Si on confine la conception du courage à une vertu qui permet d'accéder à la vérité, alors elle demeure prisonnière d'une dialectique de l'obéissance : penser le courage en terme d'autonomie revient à exiger de la part du sujet qu'il reconnaisse au préalable le cadre que lui impose l'autorité comme limite à l'exercice d'une liberté légitime. Le dispositif présenté par Kant se traduit inéluctablement en un redoublement de l'obéissance, ce dont Foucault ne saurait se satisfaire. C'est pourquoi le courage s'élargit et se complexifie sous l'égide des problématiques de la gouvernementalité. Il ne s'agit plus simplement d'accéder à la vérité, mais de dire et de pratiquer le vrai. Le courage s'impose progressivement comme production de soi par soi, réappropriation par le sujet des effets de vérité en vue d'une subjectivation du sujet par lui-même. Ce n'est qu'en se débarrassant au préalable des discours

de l'autonomie que le courage peut être pensé sur le mode d'une mise à l'épreuve des limites imposée à notre liberté.

Troisièmement, le courage n'est pas une vertu de l'occasion, mais une élaboration patiente, quotidienne, un travail de soi sur soi. Foucault propose des outils méthodologiques, qui sont comme des pistes en direction d'une pratique courageuse de soi. Placée sous le signe de sa confrontation avec les historiens, Foucault présente tout d'abord des outils que l'on pourrait qualifier d'archéo-généalogiques : l'attitude critique consiste à nous soumettre nous-mêmes à l'épreuve de la généalogie afin de comprendre pourquoi et comment on peut et on doit refuser la manifestation monolithique de l'évidence de la vérité. Si dans le texte paru en 1984 Foucault présente une méthodologie moins spécifiquement philosophique, le souci méthodologique dont il témoigne permet néanmoins de dégager deux points d'importance : d'une part, qu'il est possible de concevoir une éthique philosophique qui ne se confonde pas avec une attitude de maîtrise, une posture de tuteur, une prémisse élitiste ; et d'autre part que le courage est indissociable d'une attitude de générosité envers le savoir. Autrement dit, non seulement la vérité n'est pas inaccessible, mais elle doit être recherchée, désirée, éprouvée. Il ne peut y avoir de courage sans souci de vérité.

Ainsi, l'analyse des trois commentaires par Foucault de "*Was ist Aufklärung ?*" permet de dégager les trois dimensions fondamentales du courage : tout d'abord un courage de savoir, c'est-à-dire une attitude généreuse qui consiste *a minima* à savoir tout ce qu'on peut savoir (dimension épistémique) ; un courage de désobéir ensuite, c'est-à-dire une attitude de refus de l'espace douillet, confortable, qui nous est aménagé au sein des rapports de pouvoir par la dialectique de l'autonomie (dimension politique) ; et enfin un courage éthopoiétique, c'est-à-dire un courage du sujet de se déprendre de lui-même afin de recréer un rapport original de soi à soi-même.

La vérité se trouve par conséquent au cœur des problématiques de la sujétion. Tantôt vecteur du pouvoir, instrument d'assujettissement dans ce que Foucault appelle la politique de la vérité, tantôt support d'une élaboration du sujet par lui-même, la vérité apparaît comme l'enjeu et l'espace de frictions et de confrontations entre sujet et pouvoir. La vérité, par les effets qu'elle produit et fait circuler, se trouve être le critère sur lequel s'indexent toutes les pratiques de gouvernement. On repère ainsi un flottement dans la conception de la vérité, un décalage entre une vérité conçue comme adéquation avec la réalité d'un côté, et de l'autre une vérité conçue comme production des effets de pouvoir auxquels s'adosse l'autorité. La distinction arendtienne entre vérité de raison et vérité de fait ne saurait rendre compte de cet

écart ; mais on peut en revanche tenter de le saisir à partir de la conception foucaldienne des régimes de vérité.

Dans la brèche créée par ce flottement se sont engouffré des rhétoriques dangereuses et fallacieuses, qui tirent leur force d'un constant aller-retour entre la dimension épistémique des énoncés (le simple fait de savoir si un énoncé est en adéquation avec la réalité) et leur dimension kratogénétique (leur capacité à produire des effets de pouvoir). À partir de l'affirmation de la dangerosité du vrai est ainsi inférée la valeur de vérité des énoncés : si un énoncé est rejeté, s'il est honni et censuré, s'il me fait courir un risque, alors c'est qu'il est vrai – et plus il produit d'effets, plus il est vrai. Cette liaison entre vérité au sens épistémique et vérité au sens kratogénétique nourrit un rapport vicié d'équivalence entre vérité et dangerosité.

Il est possible de retracer au procès de Socrate – du moins à sa lecture platonicienne – l'origine de cette conception qui relie vérité et danger, vérité et mort, dans la perspective d'une subversion des rapports de pouvoir. Platon est en effet le premier et le seul parmi les apologues de Socrate à faire de son procès l'affrontement entre un homme solitaire et exceptionnel, qui détient la vérité, et une foule, grégaire et inconstante, qui ne supporte pas de l'entendre. Les interprétations de Xénophon et de Diogène Laërce s'appuient tantôt sur la jalousie tantôt sur le mépris pour expliquer la condamnation de Socrate. À aucun moment il n'est question de la dangerosité d'une vérité qu'il aurait courageusement brandie au visage de tous. L'originalité de Platon consiste à inaugurer dans l'*Apologie de Socrate* et la *République* en particulier un dispositif qui fait de la vérité la seule source légitime du pouvoir politique, tout en réservant cette vérité à des natures exceptionnelles d'une part, et en proclamant son incommunicabilité d'autre part – c'est-à-dire en la retranchant de la communauté assemblée des hommes. Le procès et la condamnation de Socrate fonde ainsi un mythe philosophique de la vérité, qui lie en un seul et même point pouvoir de la vérité, danger de la vérité, et inaccessibilité de la vérité.

Ce mythe s'est vu transposé presque à l'identique dans la figure du Christ et plus largement du martyr chrétien. Le martyr est en effet celui qui, comme Socrate, possède par-devers lui la vérité, est condamné au nom de cette vérité, et est prêt à mourir pour manifester par son sacrifice l'éclat de la vérité. Tandis que la vérité était destinée à être la propriété exclusive du Roi-philosophe, à fonder la légitimité du gouvernement des autres sur une appropriation ésotérique, le christianisme parcourt en quelque sorte un chemin inverse : il adopte une conception exotérique de la vérité, tout en conservant le monopole de son interprétation grâce à sa cléricisation. En écrasant la vie séculière sous le poids du sacré et

de la doctrine du Salut, le christianisme transforme l'ésotérisme platonicien en une formidable machine à produire de l'obéissance. Si la thèse platonicienne remplissait essentiellement un rôle subversif, au sens où elle entendait substituer la vérité à l'assentiment général dans la production, la circulation et la légitimation des rapports de pouvoir, le christianisme s'empare de la découverte de Platon et la transforme en institution. La vérité ainsi privatisée et chargée de l'incommensurabilité de l'éternité s'affirme ainsi comme le vecteur principal du pouvoir.

Les Grecs avaient développé une conception toute politique du courage et de la liberté, qui s'articulait globalement à partir des deux points suivants. Premièrement, la langue grecque enracinait la vérité dans une pratique dialogique et conditionnait la subordination à la réversibilité de la persuasion. Deuxièmement, la cosmologie, l'eschatologie, l'art de la guerre et la pratique politique des Grecs inscrivaient le courage dans l'omniprésence d'une tension agonistique et l'immanence des rapports de pouvoir. Le christianisme en revanche découvre un régime d'obéissance jusqu'alors inconnu des Grecs : adossé à la sacralité du dogme, la vérité chrétienne s'inscrit dans un rapport exclusif à la transcendance, et exige une obéissance entière et inconditionnelle. La dimension politique du courage-ardeur et du courage-maîtrise des Grecs est éradiquée, à la faveur de l'émergence d'une dimension toute intérieure, psychologique, qui transforme le courage en une force de résilience et d'obéissance glorifiées.

Nombreux sont les commentateurs qui voient en Galilée et Giordano Bruno les héritiers modernes de Socrate. Tous deux ont été injustement dénoncés ; tous deux pensaient détenir par-devers eux une vérité qui les distinguait du reste de l'humanité ; tous deux ont été condamnés au nom de cette vérité à laquelle ils étaient liés. Pourtant, c'est au contraire dans les procès de Galilée et de Giordano Bruno que se trahit la supercherie du dispositif inventé par Platon et institutionnalisé par les Chrétiens. Les représentations communes des procès de Galilée et de Giordano Bruno participent de la conception romantique des dangers de la vérité et nourrissent ainsi la rhétorique absurde qui consiste à inférer de la véracité d'un énoncé à partir de sa dangerosité.

Premièrement, d'un point de vue strictement épistémologique il n'est pas vrai d'affirmer que Galilée et Giordano Bruno possédaient par-devers eux la vérité. Si Galilée a certes raison d'adopter le système copernicien, il se trompe en faisant du mouvement des marées la preuve irréfutable de la vérité de ce système. Quant à Giordano Bruno, il n'est tout simplement pas incriminé pour des raisons scientifiques, mais pour des raisons théologiques.

Deuxièmement, il est faux de dire que Galilée et Bruno ont été condamnés parce qu'ils clamaient la vérité seuls et contre tous. Galilée comme Giordano Bruno ont été condamnés

précisément parce que l'Église pensait qu'ils se trompaient, et qu'ils véhiculaient des conceptions fausses. Autrement dit, aux yeux de ceux qui ont prononcé la condamnation, il n'était pas question de vérité mais d'erreur, de mensonge, d'illusion – d'hérésie. C'est au contraire parce qu'elle se conçoit comme seule gardienne de la vérité que l'Église condamne Galilée et Bruno. De ce point de vue, le mensonge, l'erreur et l'illusion seraient infiniment plus dangereux que la vérité.

Enfin, alors même que l'Église se prétend seule gardienne de la vérité, l'étude des pratiques judiciaires de l'inquisition révèle à quel point ce n'est pas tant l'établissement et la préservation de la vérité qui motivent la pratique inquisitoriale, que la conservation et la réaffirmation constante de l'autorité de l'Église. C'est-à-dire que son acharnement à défendre la vérité n'est que la conséquence du lien qu'elle a elle-même institutionnalisée entre vérité et autorité. Ce que l'Église cherche à protéger absolument dans ces procès, c'est l'incontestabilité et l'inaliénabilité de sa vérité, sur laquelle repose l'incontestabilité et la sacralité de son autorité.

Dernier paradoxes des procès de Galilée et Bruno : on veut voir dans Giordano Bruno un héros sacrifié de la vérité, un martyr de la science, un homme qui, comme Socrate, aurait préféré rester fidèle à lui-même plutôt que de renoncer à la vérité qu'il détenait par-devers lui et à laquelle il avait lié son existence. Bruno serait mort de son refus d'abjurer, tandis que Galilée devrait à l'inverse sa survie à sa soumission dernière. Il s'agit d'une représentation complètement fantasmée. Le fait est que Giordano Bruno a fait tout ce qu'il a pu pour survivre. Il n'a pas cessé de renier, de donner des gages, d'assurer l'Église de sa docilité ; mais après des années d'emprisonnement, de torture physique et psychologique, il a fini par abandonner. Le cas de Galilée est tout aussi paradoxal : soit on partage la thèse des apologues de l'Église, qui font de Galilée un orgueilleux et un désobéissant, et dans ce cas on ne peut voir en lui un héros de la vérité puisqu'il avait tort et se trompait ; ou bien on partage la thèse des apologues de Galilée, qui défendent l'idée que sa condamnation est le résultat d'un faux, fabriqué par l'inquisition, et dans ce cas Galilée ne saurait être un héros de la résistance à l'obscurantisme, puisqu'il n'aurait pas cessé d'obéir à l'Église. L'étude détaillée des procès de Bruno et Galilée met ainsi à jour un fait fondamental pour notre travail : ce n'est pas tant la vérité qui est dangereuse que la charge kratogénétique dont sont investis les énoncés qui défient, contestent, reformulent ou tentent de redéfinir une configuration stratégique et donnée dans laquelle pouvoir, vérité et autorité s'interpénètrent, se répondent et se renforcent mutuellement. Le courage ne saurait être conçu que comme courage de désobéir.

Cette idée peut certes sembler paradoxale. Nous sommes si biberonnés à l'obéissance depuis notre plus jeune âge, aussi bien dans nos conceptions de l'éducation, de la liberté politique, que dans nos activités professionnelles quotidiennes ; et nous sommes si habitués à concevoir négativement le courage, comme une capacité de la volonté à résister au découragement, qu'il nous est difficile d'envisager le courage comme un acte de désobéissance délibéré. Comment la désobéissance pourrait-elle être une vertu ? Comment une quelconque éducation serait-elle possible sans la soumission de l'élève ou de l'enfant à l'autorité du maître, du parent ? Et si en démocratie les lois sont bien l'expression de la volonté générale, alors avec quelle légitimité pourrait-on désobéir ? Qu'est-ce qui distinguerait la désobéissance de la simple délinquance ? Le fait est que le XX^e siècle a fait éclater au grand jour ce que l'obéissance pouvait dissimuler de lâche, d'inacceptable, de scandaleux. L'empressement des populations à la guerre, au meurtre et au massacre a démontré de la plus catastrophique des manières l'insuffisance des matrices religieuses et militaires du courage. Les procès de Nuremberg et celui d'Eichmann à Jérusalem ont tour à tour mis les gouvernants puis les gouvernés face à leur responsabilité.

Dans ce face-à-face avec l'horreur, le monde s'est trouvé confronté à trois faits massifs dont, en tant que société, nous n'avons sans doute pas encore aujourd'hui tiré toute les conséquences.

Premièrement, lors de leur défense, les criminels nazis se sont systématiquement réfugiés derrière un déni de responsabilité. Ils n'auraient en définitive fait qu'obéir aux ordres, ils n'auraient fait qu'accomplir leur devoir, et ne seraient par conséquent pas responsables d'atrocités pourtant commises ou organisées de leurs propres mains. À l'opposé de Socrate, qui se révèle prêt à accepter les conséquences d'un crime qu'il n'a pas commis, on trouverait les dénégations des nazis, incapables de reconnaître leur responsabilité dans des crimes bien réels. Ce qui choque dans cet argument est bien évidemment la lâcheté inouïe qui se dissimule derrière cette dissociation entre obéissance et responsabilité. Il faut pourtant admettre que cette dissociation correspond très exactement à notre expérience quotidienne de l'obéissance. Dès notre enfance, nous nous construisons à partir de cette dissociation : nos parents sont les seuls responsables de nos actes, tandis que notre seul devoir consiste à leur obéir ; autrement dit, l'autorité parentale repose précisément sur cette séparation entre une position de maîtrise d'un côté, qui fonde la responsabilité du parent et sa prétention à commander, et de l'autre l'inexpérience de l'enfant, qui fonde son devoir d'obéissance et son absence de responsabilité. Ce schéma se transpose presque à l'identique dans l'univers professionnel, dans lequel

position dans l'échelle hiérarchique et responsabilité s'articulent l'une à l'autre dans un rapport de quasi-proportionnalité. Et jusqu'à notre condition de citoyen, dans la mesure où notre soumission nécessaire au contrat social nous dispense de tous jugements moraux : on exige simplement de nous que nous obéissions aux lois, qu'elles soient injustes ou non, criminelles ou non. Nous sommes dressés à cette idée : en tant que gouvernés, nous n'avons qu'à obéir. Par extension, la défense des nazis met en évidence l'incapacité de la matrice militaire du courage à fournir une conception qui soit pertinente pour notre modernité. Le soldat, en tant que professionnel, est bien davantage aujourd'hui un bureaucrate de la guerre qu'un Achille ou même qu'un hoplite. En d'autres termes, la défense adoptée par les nazis ne devrait pas nous surprendre dans la mesure où elle reprend très exactement le pacte d'irresponsabilité qui préside à notre expérience la plus quotidienne, la plus commune de l'obéissance.

Deuxièmement, au lendemain de la seconde guerre mondiale, le monde s'est trouvé face à face avec ses ruines, avec ses cadavres, avec l'incroyable absurdité des destructions et des massacres : comment tout cela avait-il bien pu être possible ? Il a fallu attendre les travaux d'Arendt dans le cadre du procès Eichmann et les expériences de Milgram sur l'obéissance à l'autorité pour que nous commencions à saisir l'ampleur du problème. La matrice religieuse du courage et de l'obéissance nous a habitué concevoir le mal sur le mode de la tentation : le mal résulterait toujours de l'action d'hommes monstrueux, de maniaques ou de fous, dont la pauvre brebis, le brave bonhomme, serait l'éternelle victime. À l'occasion de la comparution d'Eichmann, Arendt démontre au contraire l'inanité du modèle de la tentation pour penser l'apparition du mal dans le monde. Le mal radical n'a rien d'exceptionnel, de génial ni de démoniaque. Il est le produit direct de la plus simple, de la plus crasse, de la plus révoltante bêtise. Le mal surgit dès que la pensée s'efface ou se tait, dès que nous cessons de dialoguer avec nous-mêmes, de faire retour sur la pluralité en nous-mêmes. Les expériences de Milgram confirment de bout en bout l'intuition d'Arendt. Nous sommes si bien dressés à reconnaître et à obéir à l'autorité qu'il est possible de réduire une dissociation complète entre notre sens moral et nos actes, de telle sorte que nous ne soyons plus l'agent mais l'agit de nos actions. Milgram met ainsi en évidence le fonctionnement de l'état agentique dans lequel nous nous trouvons enfoncés en présence de l'autorité. En tant que cet état induit une véritable paralysie de nos capacités de réflexion et de mise en accord de nos pensées et de nos actes, il est non seulement extrêmement difficile de s'y soustraire, mais la plupart du temps les seules formes de désobéissance que nous parvenons à mobiliser prennent l'allure d'un marchandage : en somme, nous n'attendons pas tant de l'autorité qu'elle cesse de nous donner des ordres

injustes, cruels ou sadiques, mais qu'elle aménage des amortisseurs de tension afin que nous puissions continuer à lui obéir en toute bonne conscience.

Le XX^e siècle a ainsi dressé face à nous l'horizon d'un cauchemar docile dont il nous faut impérativement nous réveiller. Aucun régime d'obéissance, que ce soit celui de l'enfant, du salarié, du soldat ou du citoyen n'est à même de rendre compte de l'urgence de désobéir à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés. C'est pourquoi nous avons tenté dans un dernier temps de repenser à partir de la tradition philosophique une conception du courage qui soit un courage des gouvernés, et non plus un courage élitiste, aristocratique, réservé aux seuls gouvernants. Deux figures tutélaires s'imposent. Machiavel tout d'abord, en ce qu'il est sans doute le représentant le plus illustre de l'humanisme républicain ; Socrate ensuite, pour la richesse du personnage et de sa postérité philosophique, et parce qu'il nous offre la possibilité de revenir aux racines préchrétiennes du sujet, de retracer l'émergence d'un sujet qui ne soit plus seulement le sujet obéissant, docile, du christianisme, mais celui du souci de soi, de l'élaboration parrhésiasique de soi.

Bien qu'ils aient des approches très différentes de l'œuvre machiavélique, c'est bien à partir de l'œuvre du Florentin qu'Arendt et Foucault révisent certains des concepts centraux de la pensée politique. Que ce soit à partir de la formulation du pacte républicain comme retranscription dans la permanence et la solidité des institutions de la *virtù* du Prince, ou que ce soit à partir d'un Machiavel mal défini, charnière entre la tradition féodale de la souveraineté et l'émergence prochaine des arts de gouverner, Machiavel est un penseur central dans la mesure où il invite à repenser les articulations entre pouvoir et violence, exposition et mensonge, vérité et sujet, morale et politique.

Grâce à Machiavel, Arendt repense l'espace public comme espace de visibilité, scène d'exposition et de manifestation de la phénoménalité des actions et des agents. À partir de cet espace où action et agent se rejoignent en un point unique, Arendt parvient à penser l'émergence d'un sujet politique constitué dans et par la condition humaine de pluralité. Dans la pluralité tout d'abord, dans la mesure où le sujet ne peut se manifester qu'aux yeux d'autres sujets – pour que j'apparaisse comme sujet, il faut que d'autres me perçoivent et me reconnaissent comme tel. Le sujet arendtien ne saurait être confondu avec le sujet-substance aristotélicien ; littéralement, aucun sujet ne préexiste à sa manifestation phénoménale, ni ne subsiste au-delà d'elle. Par la pluralité ensuite, dans la mesure où chacun porte en soi cette scène d'exposition, cet espace de visibilité et d'apparaître à soi-même. Si bien que nous ne sommes jamais véritablement seuls, mais toujours « deux-en-un ».

C'est à la lumière de cette constitution politique et phénoménale du sujet qu'Arendt relit la morale socratique. Si pour Socrate il vaut mieux subir une injustice plutôt qu'en commettre une, c'est ainsi parce que je dois vivre avec moi-même. Quand bien même je me couperai du reste du monde, je ne peux faire en sorte de ne pas vivre avec moi-même. Or, personne ne souhaite vivre avec un meurtrier, un menteur, un sale type. L'éthique socratique fonde ainsi une conception du courage indexée sur le souci de soi d'une part, et une exigence radicale de sincérité et de fidélité à soi-même d'autre part, en tant que je porte en moi la pluralité humaine. Le courage d'Arendt s'oppose à toute dialectique de l'obéissance. Il s'inscrit bien davantage dans une certaine pratique du serment, comme manière pour un sujet de se lier en pleine visibilité à ce qu'il dit et à ce qu'il fait.

Machiavel joue sans doute davantage un rôle de repoussoir pour Foucault. Bien qu'il salue la conception machiavélienne du politique en termes de rapports de force, Foucault élabore des concepts de pouvoir, d'éthique et de gouvernement diamétralement opposés à ceux du Florentin. Si Machiavel a pu jouer un rôle important dans l'émergence des problématiques de la gouvernementalité dans le travail de Foucault, c'est d'une manière essentiellement négative. Foucault s'appuie principalement sur le rapport de souveraineté qu'entretient le Prince à son territoire, pour dégager en contrepoint l'apparition des arts nouveaux de gouverner et l'éclatement de la forme pastorale du pouvoir dans la postérité de Machiavel. Cette problématisation de la gouvernementalité amène Foucault à abandonner ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive », à savoir la conception largement répandue dans les années 70 d'un pouvoir essentiellement coercitif et castrateur, en faveur d'une grille d'analyse centrée sur un pouvoir conçu comme force de production (de discours, de savoirs, de normes, de technologies et de techniques, etc.).

Contraint de repenser la position du sujet dans les rapports de pouvoir, Foucault opère un retour à l'Antiquité afin d'opérer une « herméneutique » du sujet, c'est-à-dire une généalogie du sujet occidental qui permettrait de rompre l'évidence de la docilité. C'est au cours de cette recherche que le personnage de Socrate surgit, comme le point autour duquel gravitent les concepts fondamentaux de l'éthique antique que sont la connaissance de soi, le souci de soi et la *parrhèsia*. Aux yeux de Foucault, Socrate est, à partir de 83, le philosophe de la *parrhèsia* ; il inaugurerait un mode de véridiction inédit, une *parrhèsia* proprement philosophique, qui consisterait non plus en un droit accordé par la Cité dans le cadre de la participation de tous à la vie politique, mais en une éthique exigeante de la franchise dans notre rapport aux autres et à nous-mêmes, dont le souci de soi et la connaissance de soi ne

formeraient en quelque sorte que des déclinaisons. À la lumière de cette conception qui fait de la *parrhèsia* à la fois la technique et la finalité du souci de soi et de la connaissance de soi, Foucault conçoit le courage comme une stylistique de l'existence, c'est-à-dire, premièrement, comme une élaboration patiente de soi par soi : le courage parrhèsiastique n'est pas un courage de l'occasion, un courage qui consisterait à faire le bon choix, la bonne action, lorsque le moment se présenterait ; deuxièmement, comme une attention extrême accordée à notre genre de vie, afin de le réfléchir et de le transformer dans les pratiques concrètes de notre existence : le courage parrhèsiastique est une technique de l'existence qui décale et se réapproprie l'impératif et les effets de vérité dans la perspective d'une culture de soi ; troisièmement, le courage parrhèsiastique refuse les rapports de pouvoir, les suspend ou les rejette, dans la mesure où il contraint les gouvernants à accepter l'instauration d'un espace commun de discussion, subvertit l'obligation de vérité, met le pouvoir en demeure de rendre compte de sa légitimité. La *parrhèsia* laisse entrevoir la possibilité d'un langage qui soit celui des gouvernés, et non plus le véhicule de la rhétorique des gouvernants. La conception foucauldienne de la *parrhèsia* socratique fait signe vers le personnage du cynique comme héros philosophique, c'est-à-dire non pas comme celui qui, tel le sage stoïcien, indexe la conduite de sa vie sur la vérité, mais fait de sa vie même la manifestation scandaleuse de la vérité. Ce n'est pas sa vie que le cynique éprouve, mais la vérité elle-même.

Les conceptions du courage développées par Arendt et Foucault participent à la conception de pratiques de résistances et de désobéissances concrètes. En tant qu'elle conçoit une pratique du courage comme fidélité à soi-même, Arendt est davantage intéressée par l'objection de conscience et les mouvements de désobéissance civile. Si ces formes de résistance incarnent sans aucun doute une pratique subversive de la vérité, elles n'intéressent pas tant Foucault en tant qu'elles restent hantées par le spectre de la légitimation : la problématique de la désobéissance civile consiste invariablement à savoir à quelles conditions, dans quel cadre institutionnel, avec quelles latitudes d'action, il est légitime de désobéir. Aux yeux de Foucault, il s'agit de retourner contre le pouvoir lui-même cette exigence de légitimité : c'est le pouvoir qui doit rendre des comptes, expliquer son origine, justifier son action, dire sa vérité ; les gouvernants, eux, possèdent un droit inaliénable de se défendre, un droit irréductible de résistance, du simple fait qu'ils sont des gouvernés. S'il est indispensable de désobéir, c'est afin de rappeler aux gouvernants que « *le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir.* »

BIBLIOGRAPHIE

1. Michel Foucault

1.1. Ouvrages publiés

Introduction à l'Anthropologie (1961), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

Histoire de la folie à l'Âge Classique (1961), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972.

Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical (1963), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1997.

Surveiller et Punir (1975), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995.

Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir (1976), Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque des Histoires », 1976.

Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs (1984), Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque des Histoires », 1984.

Histoire de la sexualité III, Le souci de soi (1984), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.

1.2. Cours

La société punitive, Cours au Collège de France (1972-1973), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2013.

Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1975-1976), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.

Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France (1977-1978), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2009.

Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2004.

Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France (1979-1980), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2012.

Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2014.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice (1981), Louvain, University of Chicago Press & Presses Universitaires de Louvain (éd.), 2012.

L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2001.

Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2008.

Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1983-1984), Paris, EHESS Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2008.

1.3. Articles & Conférences

Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy (1968), édition établie et présentée par Philippe Artières, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011.

Qu'est-ce que la critique ? (1978), Bulletin de la société française de philosophie, 84ème année, n°2, Avril-Juin 1990, pp. 35-63.

Qu'est-ce que la critique ? (1978), H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « du présent », 2015, pp. 33-80.

Se défendre (1980) ; référence en ligne : http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=6191

La parrêsia (1982), in *Anabases, Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, n° 16, Toulouse, Université de Toulouse UTM, 2012, pp. 157-188.

Fearless speech (1983), Joseph Pearson (éd.), Los Angeles, Semiotext(e), coll. « Foreign Agents », 2001.

« *What is Enlightenment ?* » (« *Qu'est-ce que les Lumières ?* ») (1984), in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, traduction de C. Porter, New York, Pantheon books, 1984, pp.32-50.

Dits et écrits I (1954-1975), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

Dits et écrits II (1976-1988), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

1.4. Études

M. Perrot, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (1980), Paris, Seuil, coll. « l'univers historique », 1980.

F. Gros, *La parrhèsia chez Foucault (1982-1984)*, in F. Gros (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité* (2002), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « débats philosophiques », 2002.

F. Gros, *Foucault et la leçon kantienne des Lumières* (2006), in *Lumières*, Numéro 8, 2^e semestre 2006, Bordeaux, 2007.

O. Dekens, « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » de Foucault (2004), Rosny, Bréal, coll. « La philothèque », 2004, pp. 61-86.

M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire* (2004), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault* (2004), Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2004.

P. Artières et M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes* (2007), Paris, Les prairies ordinaires, coll. « essais », 2007.

J. Terrel, *Politiques de Foucault* (2010), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2010.

Surveiller et Punir de Michel Foucault, Regards critiques 1975-1979, Textes choisis et présentés par P. Artières, J.-F. Bert, P. Lascoumes, P. Michon, L. Paltinieri, J. Revel et J.-C. Zancarini, Presses universitaires de Caen, IMEC éditeur, 2010.

J. Revel, *Promenades, petits excursus et régimes d'historicité*, in D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité. 1980-1984* (2013), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2013.

2. Hannah Arendt

2.1. Ouvrages & Articles

Philosophy and politics (1954), in *Social Research*, Vol. 57, n° 1, 1990.

Condition de l'homme moderne (1958), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.

La crise de la culture (1961), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.

Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal (1963), traduction de A. Guérin (1966), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.

De la Révolution (1963, 1965), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.

Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine (1972), in H. Arendt, *L'humaine condition*, Philippe Raynaud (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2012.

La vie de l'esprit (1971-1978), traduction de L. Lotringer, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013.

Responsabilité et jugement (2003), traduction de J.-L. Fidel, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2009.

2.2. Entretiens, Études & Correspondance

& K. Jaspers, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* » (1985), traduction de E. Kaufholz-Messmer, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2006.

& J. Fest, *Eichmann était d'une bêtise révoltante* (2013), traduction de S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, coll. « ouvertures », 2013.

É. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique* (1999), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1999.

C. Vallée, *Hannah Arendt : Socrate et la question du Totalitarisme* (1999), Paris, Ellipses, coll. « Polis », 1999.

É. Tassin (dir.), *H. Arendt. L'humaine condition politique* (2001), Paris, L'Harmattan, 2001.

A. Amiel, *Le vocabulaire de Hannah Arendt* (2007), Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2007.

M.-I. Brudny et J.-M. Winkler (dir.), *Destins de « la banalité du mal »* (2011), Paris, éditions de l'éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2011.

A. Herzog (dir.), *Hannah Arendt, totalitarisme et banalité du mal* (2011), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « débats philosophiques », 2013.

3. Littérature & Philosophie Ancienne

3.1. Littérature

Anonyme, *Rhétorique à Hérennius*, traduction de Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 2012

Aristophane, *Les nuées*, in Aristophane, *Comédies*, Tome I, traduction de Hilaire van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Tome I, traduction de J. Martha, tirage revu et augmenté par C. Lévy, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Euripide, *Ion* (418), in Euripide, *Tragédies*, Tome III, traduction de L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Homère, *Iliade*, traduction de Robert Flacelière, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de La Pléiade », 1955.

Hésiode, *Les Travaux et les Jours* (v.650-662), traduction de Philippe Brunet, Paris, Livre de poche, 1999.

Isocrate, *Sur la paix* (-356), in Isocrate, *Discours*, Tome III, traduction de G. Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Lycurgue, *Contre Léocrate*, traduction de Félix Durrbach, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Ovide, *Les métamorphoses* (v. 1-8), Tome I, Livres I-IV, traduction de J. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Polybe, *Histoires*, Livre II, traduction de P. Pédech, Paris, Les Belles lettres, 1991.

Sophocle, *Antigone* (-441), traduction de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, coll. « classiques en poche », 2006.

Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* (431-411), traduction de J. de Romilly, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990, pp. 262-269.

3.2. Philosophie

Aristote, *Politique*, Livres I à VIII, traduction de Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1991.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé et M. Narcy, Paris, Le livre de poche, coll. "La Pochothèque", 1999.

Platon, *Alcibiade*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Platon, *Apologie de Socrate*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Platon, *Criton*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Platon, *Euthyphron*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Platon, *Lachès*, in Platon, *Œuvres complètes*, tome II, traduction de A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Platon, *Gorgias*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome III, 2e partie, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Platon, *Ménon*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome III, 2e partie, traduction de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VI, Livres I-III, traduction de E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, 1^{ère} partie, Livres IV-VII, traduction de E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Platon, *La République*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, 2^{ème} partie, Livres VIII-X, traduction de E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Platon, *Politique*, in Platon, *Œuvres complètes*, tome IX, 1^{ère} partie, traduction de Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Platon, *Lettres*, in Platon, *Œuvres complètes*, Tome XIII, 1^{ère} partie, traduction de J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Plutarque, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami* (v. 90-125), in Plutarque, *Oeuvres morales*, Tome I, 2^e partie, traduction de R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Xénophon, *Apologie de Socrate*, traduction de F. Ollier, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Xénophon, *Helléniques*, traduction de J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

3.3. Études

M. Mendelssohn, *Phédon : Entretiens de Socrate avec ses disciples sur l'immortalité de l'âme* (1767), traduit de l'allemand par L. Haussmann, Versailles, Charles Heideloff éditeur, 1830.

K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis* (1945), deux tomes, traduction de J. Bernard et P. Monod, Paris, Seuil, 1979.

M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie* (1953), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960.

M. Detienne, *La phalange : problèmes et controverses*, in J.-P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, coll. « Points Histoire », 1999, pp. 157-188.

J.-P. Vernant, « *Mort grecque, mort à deux faces* », Paris, Gallimard, *Le Débat*, 1981, n° 12, pp. 51-59.

M. Dixsaut, *Le naturel philosophe* (1985), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

C. Mossé, *Le Procès de Socrate* (1987), Waterloo, André Versaille éditeur, 2012.

P. Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité* (1989), Paris, Les Belles Lettres, 1990.

J. de Romilly, *La Grèce Antique à la découverte de la liberté* (1989), Paris, Éd. de Fallois / Le livre de poche, coll. « biblio essais », 1989.

C. Orrieux et P. Schmitt-Pantel, *Histoire Grecque* (1995), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige manuels », 2004.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1993), Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995.

P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (1995), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995.

P. Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, textes réunies par X. Pavie, Paris, Les Belles Lettres, coll. « le goût des idées », 2014.

N. Loraux, *L'invention d'Athènes* (1981), Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1993.

N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (1997), Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2005.

L. Brisson, *Introduction*, in Platon, *Criton*, traduction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997.

M. Canto-Sperber (dir.) *Philosophie Grecque* (1997), en collaboration avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Premier Cycle », 1997.

J.-F. Pradeau (dir.), *Platon. Les formes intelligibles* (2001), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « débats philosophiques », 2001.

M. Narcy (dir.), *Platon. L'amour du savoir* (2001), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « débats philosophiques », 2001.

Y. Lafrance, « la connaissance : science et opinion », in Luc Brisson et Francesco Fonterotta (dir.), *Lire Platon* (2006), Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

P. Ismard, *L'événement Socrate* (2013), Paris, Flammarion, coll. « au fil de l'histoire », 2013.

4. "Was ist Aufklärung ?"

4.1. Kant & Mendelssohn

I. Kant, « Réponse à la question : *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (1784), traduction de J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.

I. Kant, "*Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*" (1784), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

I. Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* (1785), traduction de V. Delbos, Paris, Delagrave, 1996.

I. Kant, *Critique de la Raison Pratique* (1788), traduction de F. Picavet, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Grands Textes », 2003.

I. Kant, *Critique de la Faculté de Juger* (1790), traduction de A. Philonenko, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

I. Kant, *Le conflit des facultés* (1798), in I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, traduction de S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990.

I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005.

M. Mendelssohn, « *Que signifie éclairer ?* » (1784), in G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 17-25.

M. Mendelssohn, *Ueber die Frage: was heißt aufklären ?* (1784) : http://de.wikisource.org/wiki/Ueber_die_Frage:_was_hei%C3%9Ft_aufkl%C3%A4ren%3F

J.G. Hamann, « *Contre Kant* » (1784), in G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 32-37.

4.2. Études & critiques

E. Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932), traduction de P. Quillet, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1966.

M. Horkheimer et T. Adorno, *La dialectique de la Raison* (1947), traduction de Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010.

J. Habermas, *L'espace public* (1962), traduction de Marc B. de Launay, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1997.

G. Raulet, *Aufklärung, Les Lumières allemandes* (1995), Paris, Flammarion, 1995.

5. Controverses galiléennes

N. Eymerich et F. Peña, *Le manuel des inquisiteurs* (1376 et 1578), traduction de Louis Sala-Molins, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2001.

Galilée, *Le Messager des étoiles* (1610), traduit du latin par Fernand Hallyn, Paris, Seuil, coll. « Points », 1992.

Galilée, *Lettre à Castelli* (1613), in Galilée, *Écrits coperniciens*, traduction de Philippe Hamou et Marta Spranzi, Paris, Le livre de poche, 2004.

Galilée, *Lettre à Christine de Lorraine* (1615), in Galilée, *Écrits coperniciens*, traduction de Philippe Hamou et Marta Spranzi, Paris, Le livre de poche, 2004.

Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (1632), traduction de R. Fréreau et F. de Gandt, Paris, Seuil, coll. « points », 1992.

R. Descartes, *La Dioptrique* (1637), in R. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de La Pléiade », 1953.

P. Duhem, *Sozein ta phainomena* (1908), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Mathesis », 1983.

L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), Paris, Alcan, 1927.

P. Aubanel, *Le génie sous la tiare. Urbain VIII et Galilée* (1929), Paris, Arthème Fayard, 1929.

G. de Santillana, *Le procès de Galilée* (1955), traduit de l'anglais et de l'italien par Adriana Salem, revu par l'auteur et J.-J. Salomon, Paris, 1955.

A. Koyré, *Louis de Bonald*, in *études d'histoire de la pensée philosophique* (1961), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971.

T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), traduction de Laure Meyer, Paris, Flammarion, coll. « Champs sciences », 2008.

G. Aquilecchia, *Giordano Bruno* (2000), traduction de Walter Aygaud, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Giordano Bruno », 2007.

6. Machiavel

6.1. Textes de référence

N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1512-1517), in N. Machiavel, *Œuvres complètes*, traduction de E. Barincou, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade », 1952.

N. Machiavel, *Le Prince* (1532), traduction de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Fondements de la politique », 2000.

6.2. Études

J. G. A. Pocock, *Le Moment Machiavélien* (1975), traduction de L. Borot, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1997.

G. Sfez et M. Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel* (2001), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Librairie du Collège International de Philosophie », 2001.

Y.-C. Zarka et T. Ménissier (dir.), *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique* (2001), Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

7. Christianisme

Dei Verbum. Référence en ligne :

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html

Catéchisme de l'Église Catholique. Référence en ligne :

http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM

Tertullien, *Apologétique* (197), traduction de Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, coll. « classiques en poche », 2002.

Augustin, *Les Confessions* (398), traduction de Joseph Trabucco, Paris, Flammarion, 1964.

Augustin, *La Cité de Dieu* (413-426), 3 Tomes, traduction de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses », 1994.

Augustin, *Lettre CXVIII, réponse à Dioscore*, traduction de M. Poujoulat. Édition en ligne :

<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/1118.htm>

Cassien, *Institutions Cénobitiques* (v. 420), traduction de E. Cartier, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1872.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (1266), édition numérique : bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984.

J. Milton, *Le Paradis Perdu* (1667), traduction de Chateaubriand, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1995.

J. Milton, *Paradise Lost* (1667), Gordon Campbell (éd.), London, Vintage, coll. "Classics", 2008.

8. Nazisme

G. Aly, *Comment Hitler a acheté les Allemands* (2005), traduction de M. Gravey, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2005.

J. Chapoutot, *Le Nazisme. Une idéologie en actes* (2012), Paris, La documentation française, 2012.

C. Delage, *La Vérité par l'image. De Nuremberg au procès Milosevic* (2006), Paris, Denoël, 2006.

R. Gellately, *Backing Hitler. Consent and coercion in Nazi Germany* (2001), Oxford, Oxford Unity Press, 2001.

G.M. Gilbert, *Nuremberg Diary* (1947), Boston, Da Capo press, 1995.

Rudolf Hoess, *Le commandant d'Auschwitz parle* (1958), présentation par G. Decrop, Paris, La Découverte, 1995

A. Hitler, *Mon combat* (1925), traduction de J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1979.

R. Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe* (1961), (3 tomes) traduction de M.-F. de Paloméra, A. Charpentier et P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2006, p. 2272.

H. Monneray, E. Faure, *La persécution des Juifs en France et dans les autres pays de l'Ouest* (1947), Paris, Centre de documentation Juive contemporaine, 1947.

L. Goldensohn, *Les entretiens de Nuremberg* (2004), traduction de P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009.

A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg* (1995), Paris, Éd. Liana Lévi, 2006.

V. Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich* (1947), traduction de Élisabeth Guillot, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1996.

9. Autres ouvrages & articles consultés

Alain, *Mars ou la guerre jugée* (1921), Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1936.

J.F. Balaudé et P. Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche* (2000), Paris, Le livre de poche, coll. « références - Philosophie », 2000.

C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863), Paris, Mille et une nuits, département de la librairie Arthème Fayard, 2010.

W. Benjamin, *Sur quelques thèmes baudelairiens* (1939), traduction de Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, in *Œuvre III*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2000.

M. Castillo, *L'éducation, entre crise et besoin d'autorité* (2013), in J.-P. Margueron (dir.), *Inflexions. Civils et militaires : pouvoir dire*, n° 24, Paris, La documentation française, 2013, pp. 59-65.

M. Castillo, *Le courage qui vient* (2013), in J.-P. Margueron (dir.), *Inflexions. Civils et militaires : pouvoir dire*, n° 22, Paris, La documentation française, 2013, pp. 35-42.

E. Bernays, *Propaganda, comment manipuler l'opinion en démocratie* (1928), Paris, Éd. La Découverte, 2007.

T. Berns, L. Blésin et G. Jeanmart, *Du courage, une histoire philosophique* (2010), Paris, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2010.

Boèce, *Consolation de la philosophie* (524), traduction de Léon Colesse, Paris, Éd. À l'enseigne du pot cassé, coll. « Antiqua », 2006.

É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1574), traduction en français moderne par Séverine Auffret, Paris, Mille et une nuits, 1995.

F. Brugère et G. le Blanc (dir.), *Dictionnaire politique à l'usage des gouvernés* (2012), Montrouge, Bayard, 2012.

M. Cervera-Marzal, *Désobéir en démocratie* (2013), Paris, Aux forges de Vulcain, 2013.

N. Chomsky et E. Herman, *La fabrication du consentement, de la propagande médiatique en démocratie* (1988), Marseille, Agone, 2009.

D. Eribon, *Michel Foucault* (1989), Paris, Flammarion, 1989.

C. Fleury, *La Fin du courage. La reconquête d'une vertu démocratique* (2010), Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 2010.

E. de Girardin, *La politique universelle, décrets de l'avenir* (1852), Paris, Librairie Nouvelle, 1855 (3^e édition).

- F. Gros, *De Socrate à Kant, le courage de la vérité* (2013), in J.-P. Margueron (dir.), *Inflexions. Civils et militaires : pouvoir dire*, n° 22, Paris, La documentation française, 2013, pp. 141-147.
- H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), traduction de P. Pradier-Fodéré, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige Grands Textes », 2005.
- G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Esprit* (1817), traduction de A. Véra, Paris, Germer Baillière Libraire (éd.), 1869.
- T. Hobbes, *Léviathan* (1651), traduction de F. Tricaud, Paris, Éd. Sirey, 1971.
- G. Jeanmart, *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge* (2007), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.
- J. Kafka, *Le procès* (1925), in J. Kafka, *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Bibliothèque de La Pléiade », 1976.
- D. Macey, *Michel Foucault* (1993), traduction de P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. Biographies », 1994.
- M. Marzano, *Je consens, donc je suis...* (2006), Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- J.-M. Muller, *L'impératif de désobéissance. Fondements philosophiques et stratégiques de la désobéissance civile* (2011), Paris, le passager clandestin, 2011.
- S. Milgram, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental* (1974), Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- S. Milgram, *Expérience sur l'obéissance et la désobéissance à l'autorité* (1965), traduction de C. Richard, Paris, Éd. La Découverte, coll. « zones », 2013.
- F. Nietzsche, *Le Gai Savoir (« la gaya scienza »)* (1882-1887), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, édition revue, corrigée et augmentée par M. B. de Launay, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1982.
- F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), in F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, édition revue, traduction de Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1971.
- F. Nietzsche, *Ecce homo, comment on devient ce que l'on est* (1888), textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduction de Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, coll. « N.R.F. », 1974.
- G. Orwell, *1984* (1948), traduction de A. Audiberti, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950.
- J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), Paris, Flammarion, 1992.
- J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Flammarion, 1992.

B. Spinoza, *Traité Théologico-politique* (1670), traduction de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965.

B. Spinoza, *Éthique* (1677), traduction de B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999.

B. Spinoza, *Traité Politique* (1677), *Lettres*, traduction de C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1966.

L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* (1952), traduit par Olivier Berrichon-Seyden, Presses Pocket, coll. « Agora », 1989.

L. Strauss, *Persecution and the art of writing* (1952), Chicago, University of Chicago Press, 1988.

J. Terrel, *Les théories du pacte social* (2001), Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2001.

H. D. Thoreau, *La Désobéissance civile* (1849), traduction de G. Villeneuve, Paris, Éd. Mille et une Nuits, 2000.

G. Vico, *La science nouvelle* (1725), traduction de Christina Trivulzio, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.

L. Vinciguerra, « Repères », in *Magazine Littéraire*, n°370, novembre 1998.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), traduction de P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1961.

INDEX

A

Achille 11, 211-214, 218, 219, 267, 276, 306, 323, 335, 360
Adorno, T. 36, 37, 96, 103
Agamemnon 211, 213, 214, 335
Alcibiade 235, 239, 331, 344
Antigone 26, 107, 338
Arendt, H. 15, 27, 130, 193, 195-199, 201-203, 266, 270, 273-275, 278, 280-284, 286, 287, 290, 293-296, 300-305, 312-318, 320-325, 327-331, 344, 346, 348, 360-363
Aristophane 107, 111, 114, 117, 122
Aristote 150, 151, 202, 221, 234
Athènes 108-110, 113, 115, 117, 122, 133, 239, 242, 243, 299, 313, 325, 338, 340
Aufklärung ... 12, 14, 18, 19, 21, 23, 24, 26, 31-39, 41, 48, 49, 51, 53-55, 57-64, 66-70, 71-75, 77-80, 82-87, 91-93, 95, 96, 98, 99, 103, 119, 147, 189, 354, 355
Augustin d'Hippone 81-83, 143, 222, 225, 227, 228

B

Barberini, M. 159, 164-166
Baudelaire, C. 87-91, 97
Bellarmin, R. 152, 159-163, 165, 166
Benjamin, W. 88
Bernays, E. 258
Boèce 306, 307
Bonald, L. 168
Bruno, G. 15, 105, 154, 167, 173-177, 203, 206, 291, 292, 357, 358

C

Cassien, J. 228-230
Chomsky, N. 258-260
Cicéron 220
Criton 235, 238-242, 244, 346

D

Descartes, R. 11, 81, 153, 164, 168, 190
Diogène Laërce 106-111, 122, 236, 356, 368
Diomède 211

E

Eichmann, A. 27, 208, 270, 273-278, 280-286, 290, 292-296, 299, 302, 326, 359, 360
Enlightenment 12, 14, 19, 31, 77-79, 81, 86, 99
Euripide 109, 110, 343

F

Fest, J. 275, 278, 282, 286, 294, 295
Foucault, M. 13, 14, 17-35, 38-59, 61-73, 75, 77-80, 82-100, 103, 135, 138, 139, 158, 171, 175, 194, 195, 199, 227, 230, 233, 276, 298, 302-306, 308-312, 317-319, 322-324, 329, 331, 332, 334, 336-338, 341-346, 349-352, 354, 355, 361-363
Frankfort (École de) 36, 38, 39, 41, 92

G

Galilée, G. 15, 105, 148-169, 173, 175-177, 179, 181, 187, 193, 200, 203, 206, 308, 357, 358
Gorgias 121, 133, 241, 325
Grimal, P. 233
Grotius, H. 26, 249

H

Habermas, J. 36-38, 80, 92, 259
Hegel, G.W.F. 80, 260
Hésiode 68, 81
Hilberg, R. 269
Hitler, A. 185, 208, 261-263, 267, 276, 290, 293
Hobbes, T. 196, 249-251, 256, 265
Homère 26, 124, 169, 210-214, 216-218, 231, 335
Horkheimer, M. 36, 37, 80, 96

I

Iliade 26, 107, 169, 210-212, 214, 215, 218, 226, 335
Ion 343
Isocrate 338, 339

J

Jaspers, K. 303
Jérusalem 15, 27, 270, 273-275, 279, 281, 284, 296, 359
Jésus..... 137-139, 141-143, 146, 222

K

Kafka, F. 164
Kant, I..... 12-14, 18, 19, 21-24, 31-35, 38, 41, 48-53, 55,
56, 57, 59-61, 63-75, 77-80, 82, 83-85, 87, 93, 99,
100, 103, 119, 120, 147, 149, 189, 253, 255, 261, 272,
274, 275, 316, 354
Klemperer, V..... 183, 261-263, 281, 290
Koyré, A. 168

L

La Boétie, E. 209, 246, 289
Lachès 50, 216-218, 236, 239, 338, 340, 342-344
Loraux, N..... 108
Lumières 12, 14, 18, 19, 32-35, 38, 51, 53, 59-62, 69,
71, 77, 79, 80, 83-85, 87, 89, 90, 92, 93, 96, 97, 99,
103, 266, 345

M

Machiavel, N..... 17, 304-314, 316-319, 321, 322, 324,
330, 361, 362
Mendelssohn, M..... 18, 21, 53, 59, 60, 79, 109, 110, 147
Ménon 107, 120
Merleau-Ponty, M. 208, 243, 245
Milgram, S..... 283-289, 291-294, 296-298, 328, 349, 360
Milton, J. 228, 229
Mossé, C. 113

N

Nietzsche, F..... 30, 40, 43-45, 52, 55, 80, 87, 134, 135,
137, 180, 193, 232, 247, 261, 279, 280, 282
Nuremberg..... 15, 208, 267-270, 274, 278-281, 290, 291,
359

O

Ovide..... 104

P

Peña, F. 156, 157, 161, 164, 168, 169, 172, 173
Périclès 336, 340
Perrot, M. 40, 46, 47
Platon 45, 50, 81, 104, 106-108, 111-114, 117-137,
141, 143, 144, 146, 147, 151, 153, 184, 185, 188, 191,
193, 196, 198, 202, 213, 217, 218, 220, 231, 233, 235-
242, 294, 325, 326, 330, 331, 338, 340, 341-343, 356,
357
Pocock, J.G.A. 306, 307, 311, 312

R

Romilly, J. 233, 234, 336
Rousseau, J.-J. 30, 249, 250, 346

S

Santillana, G. 148, 154, 156, 160, 162, 167, 168
Socrate.... 15, 106-118, 120-125, 129, 130, 131, 135, 136,
141-144, 146-148, 158, 160, 200, 203, 206, 208, 209,
218, 235-244, 265, 294, 295, 299-301, 317, 322, 324-
327, 330, 331, 335, 340, 342-344, 346, 356- 359, 361,
362
Sophocle 26, 124, 338
Spinoza, B. 70, 182, 187, 189-192, 248, 250, 251
Strauss, L. 147, 182-189, 192, 193

T

Tertullien 136-138, 140, 141, 146, 152
Thomas d'Aquin 142, 218, 221-225, 227, 229, 230
Thoreau, H.D. 347
Thucydide 336

V

Verdun..... 267, 276
Vernant, J.-P. 68, 210, 215
Vico, G. 68, 81-83

W

Wieviorka, A. 268, 290, 291
Wittgenstein, L. 260

X

Xenophon 106-108, 111, 122, 236, 356